

187

بازدید شد
۱۳۸۱

۲۵۴۹

کتابخانه مجلس شورای ملی	
نام کتاب: تاریخ مختصر ایران	مؤسسه: ۱۳۰۲
مؤلف:	شماره دفتر: ۲۵۹۷۷
موضوع: تاریخ	شماره قفسه: ۴۰۰۹
	۱۷۵۱

بازرسی شد
۳۳ - ۳۴

نسخه فهرست شده
۱۷۲۱

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----

مكتبة
1871

1	
2	
3	
4	
5	
6	
7	
8	
9	
10	
11	
12	
13	
14	
15	
16	
17	
18	
19	
20	
21	
22	
23	
24	
25	
26	
27	
28	



احمد شاه
حکومت افغانستان

مجلس الشورى
د افغانستان اسلامي امارت



۱۵

مجلس الشورى
د افغانستان اسلامي امارت
۱۳۸۴



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حين يبادى الكلام ما ذنن عجزا لله خائف الاتام فتجده مصليا
على محمد فواعلنا سلام محمد والدا الكرام صلوة مقرونة بالكم
فيقول اخرج خلق الله اليه محمد بن احمد الخفري هذه تعليفا
انققت منى على شرح الحيد بيد الشيخ بهشتي على دقان عشر بها
طالوا السبر جعلنا الله تعالى من اهل التوفيق والتأييد
اي آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على
من عداهم فالحاشية قيل لم يرد معنا بل هو ايتنا اول متعده
اعنى من انصف من محبوسية بزيادة الكرم في الخلية وفيه نظر
لان الفعل التفصيل اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع
الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع ماعدا مما اضيف اليه والثاني
ان يقصد على جميع ماعدا مطلقا لا على ماعدا مما اضيف اليه
وحده وهو المعنى الاول يجوز ان يقصد بالمعز من المتعده
دون المعنى الثاني واتما الفعل التفصيل بمعنى الزيادة في الخلية فلم يرد
به نقط قلت يمكن ان يقال ان مراد السيد المحقق قدس سره بالزيادة
في الخلية الزيادة في معنى المصدر وان كانت بالنسبة الى بعض الافراد
وعرضه من ذلك فلي تقم ان المراد بالآكرم الفرد الكامل د
الذي له اذ ياد طبيعنا الكرم من جميع الحيثيات فعلى هذا يكون

عرضه من قوله زيادة الكرم في الخلية في طبيعنا الكرم سواء كان
من جميع المحسات او من بعض وهذا هو معنى الصيغة بالحقيقة
وعجبا المتعارف المشهود واتما قيل من ان مراده بالزيادة في
الخلية هو الزيادة بوجه ما سواء كان في اصل الفعل او في قسم منه
فليس ينبغي لان في ذلك ارتكاب التعدد عن الاستعمال المتعارف
المشهور وارتكاب المجاز وذلك لان الفعل التفضيل اذا استعمل به
مطلقا به تقييد بقيد مثل قولنا اعلم بترك لغناه المتعارف هو ان ياد
في مدلول الفعل ان ياد طبيعنا العام فذلك المعنى اما ان يكون
المعنى المستعمل فيه بقرينة الاطلاق ومعناه الحقيقي وعلى التقديرين
يلزم احد من الامرين المذكورين على هذا التوجيه ولا حاجة الى ان
منها في توجيهه كذا معلوم وقد يمكن ايضا ان يقال في توجيهه كذا
ان مراده بيان معنى المراد من صيغة الافعال المعزودة والمستعملة
في ضمن الجميع فان مضاهها ليس الا الزيادة على جميع ماعدا الجماعة
المرادة من لفظ الجميع بمن اضيف اليه على تقدير اعادة المعنى لا في
من المعنيين المذكورين مثله وذلك الجميع بعض ماعدا كل من
الجماعة الذي استعمل به كل منها صيغة الافعال في ضمن الجميع فعنى
الزيادة في الخلية في المعنى الافرادى لا لدفع المستعمل في ضمن
استعمال الجميع هو الزيادة على بعض ماعدا صاحب تلك الزيادة سواء
كان فيه زيادة على جميع من عداه او لا واما كون ذلك البعض
جميع ماعدا الجماعة المرادة من صيغة الجميع او المعزود الذي في قرته

هو معلوم مفرد في صيغة تفضيل السيد المحقق انه اذا اعتبر
الاطلاق بمعنى الزيادة على جميع ما عدا صاحبها في الصيغة المفردة لم يعم
تساويها للعدد وهذا الجواب اسبب بعباده كما لا يخفى وما يقال من
ان هذا الجواب مستلزم لما ثبتا من معنى ثالث للامانة لا ان الجميع انما يملك
على احاد مقسومة بحروف مفردة فاذا لم يكن كل واحد من الجماعة
مفضلا على غيره الذي من تلك الجماعة لم يكن الزيادة على جميع من
عده الاستثناء بعض من عده وهو غيره من احاد الجماعة فكل
جميع ما عداه ممن اصبحت فيه تسمية التزام المحذور والمذكور مستلزم
بان يقال المعتبر في تلك المعنيين المذكورين ليس الا كون المفضل
عليه جميع ما سوى المراد من اسم التفضيل سواء كان المراد واحدا
او جماعة كما لا يخفى على الابد بامتنان القول بان المراد في صورة ارادة
المستبعد من ادخل التفضيل وهو تفضيل الجماعة من حيث هو بدو
ارادة تفضيل كل واحد منها هو على الإطلاق غير صحيح فانه لا يصح
في صيغة الجمع لما مر من ان الجمع انما يدل على اعادة مقسومة بحروف
مفردة فاما صيغة المفرد المراد منها المستبعد اذ لم يعتبر لها مؤنث
مفرد مثل الآك والقريش مثله في الجملة كما لا يخفى وانما اذا
اعتبر موصوف مفرد للصيغة المفردة مثل الآك والقريش
فيمكن ان لا يراد منها تفضيل الحبش بدون تفضيل الافراد
ان يراد منها تفضيل الافراد واذا اعتبرت ما ذكره في هذا الاستدلال
من قال اذ لم يكن المعتبر في اسم التفضيل الزيادة بوجه ما

وان

وان كان في قسم من معني صدره لزم في صورة استعمال الجمع وما
في حكمه كون الفاضل مفضلا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث
للمعنيين المذكورين في احاد الموصوف اذ كل واحد من الموصوفين
بالزيادة اما ان يكون زائدا في اصل المصدر كما ذكره من على من سواه
فيلزم كون كل واحد فاضلا ومفضلا على الوجه المستحيل المستلزم
لثبوت نفس واثا ان يكون زائدا على من عداه من سوى الجماعة كما يلزم من
الجواب المذكور فثبت ثبات معنى ثالث وذلك لما مر من ان المعتبر في
المعنيين المذكورين ليس الا كون المفضل عليه جميع ما سوى المراد
من فعل التفضيل فاختار القسم الثاني من القسمين المذكورين
في دليله لا يستلزم اثبات معنى ثالث للمعنيين واما القول بان
مراد السيد من قوله في الجملة هو ان من المعنيين المذكورين لا فعل
التفضيل اشارة الى مجوز ان يكون الاكرم بالمعنى الاول وان يكون
بالمعنى الثاني مع كون المراد منه متعدد في تقدير الموصوف في المفرد
مثل الآك والقريش هو في غاية التكلف ولا حاجة الى التزامه كما عرفت
ومن يرى بهذا الجواب فليرض بكون المراد بالزيادة في الجملة
المذكورة في كلام سيد المحققين ما يقابل الزيادة المطلقة وهو
المعنى الاول من المعنيين قولا وان لا يكون المكتوب آية فيلحق
هو الله فان التسبيح يكرهون الفصل بين النبي وبين الله بلفظه
على وتيقنون في ذلك حديثا واسبق هو بصدده الاحتياط ولا حاجة
في هذا العطف الى عادة الجار قلت هذا لانكار النقل انما يدل

على الجزم به ولد فخر وجهه واما قوله فله حاجة يمكن ان يقال فيه ان
اعادة الخلق لا يندفع اما يحل قوله وعلى اكرم احبائه على انه وصف اخر
شديد انبيائه بان يكون العنبر في احبائه واجبا الى الله تعالى في الله
بالاسم فوائد وهو العلم باحوال الدنيا والمعاد ايراد بالمبدأ
الموحد الحقيقي وهو مختصر في الباري نعم ورح امان يكون المراد
منه الموحد مطلقا او موجد كل ممكن او موجد الانسان ويحتمل
ان يكون المراد به العلة ورح سبحانه يعتبر بمقتضا كل ممكن او
ان يحقن باول الاوائل سواء اعتبر بالنسبة الى كل ممكن او بالنسبة
الى الانسان او مطلقا ليختصر في الباري نعم غرسة وعلى
التقديرات التسعة ايراد بالمعاد معاد الانسان فالمبدأ والمعاد ليسا
مقتضيين لبعضهما واحد الا على التقديرين منها اعني الثالث والسادس
والانزعاج في اختيار شي من تلك الاحتمالات وان كان بعضها اولى
بالاعتبار بمقتضى اللفظ وسواء الكلام واقعا ما قيل في رد من
قال انه جائز ان يكون المراد بمبدأ الانسان بان يكون المراد بالمبدأ
بالمبدأ المفعول من المبدأ حيثما اشارت الى موضوع احد مقاصد
الكتاب وهو مبدأ جميع الممكنات لا بمبدأ الانسان فقط فيزول عليه
ان كون الباري نعم مبدأ لجميع الممكنات لا يعتبر في جميع موضوعات
المسائل التي تعلقت بالباري نعم بل بآثار كونه مبدأ لجميع الممكنات
انما يكون بالبرهان في الاشارة الى موضوع ذلك المقصد وكيف
ذكر الوصف المختص به واحوال المعاد مما لا يستقل بانها

العقل

العقل آه فان قيل العقل لا يستقل بالآثار احوال المعاد وان استقل
ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولا يستقل بالآثار ما علم من
احوال الدنيا وان لا يستقل ببعضها كالسمع والبصر فليس كلامي
على ما ينبغي لو رددت ذلك الاعتراضين قلت يندفع كل من هذين
الاعتراضين بوجه واحد ولا يخفى لانه ان حمل قوله الشر واحوال المعاد
لا يستقل على السالبة الكلية او في حكمها لتبعية الاعتراض الاول ان يدفع
الثاني لا محالة لان قوله الله وما يستقل به العقل اعني بحسب المعقولين
جميع الاحوال والبعض فليس في كلام الله توهم الاستبعاد باستقلال
العقل فجميع احوال الدنيا بغير اعتبار بالمقابلة لحوال المعاد فان
اعتبرت المقابلة فله يلزم منه الاكذب السالبة الكلية في احوال
الدنيا فله محذور يندفع الاعتراض الثاني على هذا التقدير سواء اعتبر
المقابلة او لا هذا اذا لم يعتبر تقابل المقاد اما اذا اعتبر ذلك يتبع
الاعتراض الثاني وقد قد انما يكون يتبع الاستبعاد فان قيل هذا لا يشأ
لغيره في ذلك المصحاء قلت على تقدير تسليم ذلك لا يعتبر هذا
في امثال هذا البحث فله تفعل وان حمل قوله الشر واحوال المعاد
مما لا يستقل على دفع الاعتراض الكلي بتبعية الاعتراض الثاني باعتبار
المقابلة الله في الاول والاخر ان يحل قوله الشر واحوال المعاد
مما لا يستقل على دفع الاعتراض الكلي ولا يقصر المقابلة لهما غير
باعتبار امثال هذه الموضوع لئلا يندفع الاعتراضان معا ولا نقا
في انه لو قال على هذا التقدير واهم احوال المعاد مما لا يستقل

لكان احسن ولم يتوجه عليه المتبع الذي ورد على ما قيل من افه
لوقال والشر احوال المعاد فكان اظهر ويمكن ان يجعل المعاد المذكور
في قولك ههنا على المعاد الجمالية لانه المقصد الخاص بعلم الكرامة
باعتبار الذات لا يقال المراد بالمعاد هو المعاد المجهول عنه في الكتاب
وهو ان من الجمالية وغيره كما صرح به في الشرح في معنى المعاد وكما
يبدل عليه عبارة المتن من قوله والحكمة تقتضي وجوب السبب و
الغرض فاصفيه بشي من الجمالية من دين غير ما لا يقل من انه لا يمان
المجهول عنه في الكتاب ان من الجمالية وانه لا يمان ان عبارة المتن
بذلك لان المتكلمين المحققين الناهيين الى مجرد النفس ليس
كلام من نوى المعاد في كتبهم ولا في كلامهم في كون المعاد منهم ولهذا
يجب في هذا الكتاب منها فان الحكم بان قوله المعاد والحكمة تقتضي
البحث من قبل المبادى لا يشانه الى برهان المعاد الروحاني و
عمل فيه مع الشك بالمعاد الروحاني على انه من عند نفسه استلزام
نكفانا من الخلقان لفظ لا يمان ان المراد بالمعاد المذكور ههنا
هو المعاد المطلق المجهول عنه في الكتاب بل ان المراد منه المعاد
الجمالية الذي هو المتبادر في الطلاق الشريعة وما يقال من انه
لا يمكن حمل قول المعاد المذكور على ان الحكمة تقتضي البحث الروحاني
ليس يثبت ان اذ حاصلة ان الحكمة تقتضي البحث ليعتق المكافاة
ان في مقتضى العبد ولا شك ان الفاعل والمكلف ليس هو
النفس فهو دليل على بيات المعاد الروحاني فعناء ان الحكمة

تقتضي

تقتضي بحث المكلف وهو النفس في المعارف الاطمية اذ ادبها المعاد
التي لا يستقل بها العقل بل يحتاج الى التمعن وفي المعارف التوفيقية
عن احوال الممكن اذ ادبها الاحوال التي يوجد في الممكن سواء كانت
مخصوصة به او بقرينة شهرة ان استنباط احوال واجبا لوجوب
من احوال الممكن المشترك بينه وبين الواجب لا بقرينة تعريف الامور
العامة بعد كما قيل فانه لاها جباله مع الشهرة المذكورة فان قيل
ما وجه الحصر المستفاد من ان قد استنبط التوحيد من وجوب
الذات وكذا كون الصفات عينات لذات قلت هذا الحصر انما يكون
بالنسبة الى جميع ما يستقل به العقل ويمكن ان يقال ان الحصر
انما يكون بالنسبة الى ما بعد انما يفقد في الكلام ما يستنبط من البحث
عن احوال الممكن لا متعلقا بما هو عامتها وعجزها ولا متعلقة
بها المقصود الاول في الامور العامة في الامور التي اريد
ان يذكر في الكتاب فلا يرد عليه انه لا يذكر في هذا المقصد احوال
امثال المسموعة والمعلومة مما لا يتعلق بها عرض معتد به عند
المعروف وان كان عند الاقاصيل معتد به يتعلق به مع كونه من
الامور العامة اي لا يحصى فيقسم آه الط من الاستدانة
اذا دبه ما يوجد في جميع افراد الانسان الثلثة او جميع افراد الصنفين
فلا يرد عليه ان امثال العلم والقدرة مشتركة بين الواجب والمجهول
مع انها لم يرد من الامور العامة وانما يقتضي انكم المطلق بها
لنوام ان كونه من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنه اذ بها

لم يتعلق به عرض على هو في غاية التيقن فان الحكم المطلق قد يبحث عنه في قسم الاعراض والقابل بان البحث عنه على سبيل الميدانية يبحث عن نوعيه قد غفل عن كون نوعيه في حكمه يدخلها في التعريف المذكور وانما كون مطلق العلية مشترك بين جميع احوال الموجودات فطافان كل موجود على اراضه الاعتباري والمركب فيه ومن غيره سواء كان محله اولاً ولا وكان تلك الكثرة المطلقة شاملة للجميع بلا شبهة وانما الكثرة الحقيقية فهي ايضا شاملة لجميع الكميات من حيث هي موجودة لتركيبها اما من الجنس والفصل واما لتركيبها من الماهية والموجودية ولهذا قال صاحب الشفاء غير واجبا لوجوده بانه زوج تركيبي مما له بانه وبما اشتغاد من المبدأ والمركب تعالى ثابته وان ارد بقوله ما لا يختص بقسم ما هو مشترك بين الشيئين والاشياء في الحقيقة فخرج في دفع الايراد المذكور بان يقال ان العرض بيان حصصها ذكره في الكتاب في المقاصد الستة ولم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجوهر مثله او بان يقال كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها اذ بما لا يتعلق عرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن انواعها فقط فان كل من هذين القولين قريب من الآخر ولا يخرج عن حقيقة به في ان يصح احدهما ويند الآخر فاخترتهما ما شئت ورجح وانما النقص بالكم والعرض بتشكيلا مما يوجد في الجوهر والعرض هو من دفع بان المواد لا اشتراك هو الخلل سواء كان بالاشتقاق او بالاحتكاك

لا بالتركيب فقط في الحاشية قبل الامور العامة ما يشتمل جميع الموجودات او اكثرها يلزم من هذا التعريف ان يكون الاخوال الشا لجميع افراد العرض فقط مثل الامور العامة وان لا يكون الاخوال الشاملة للعاجب وجميع افراد الجوهر من الامور العامة بناء على ان افراد العرض اكثر من افراد الجوهر بكثير في الحاشية ويتعلق بكل واحد من المتفاني عرض على خلاف هذا التعريف يلزم ان يكون كل من هو في المكافاة والامكان من الامور العامة وله دفع لما اورد كونهما يختص بواحد منها في بابيه اي لما اراد ان يورد كل قما يختص بواحد منها من الامور المذكورة في الكتاب في بابيه الذي هو فيه سواء كان يختص به او لا فيثبت نوع المناقشات الاربعه تلك القيود الاربعه في الحاشية اذ المراد بالماهية هي الحقيقة الكلية هذا الكلام ليس على ما ينبغي على راي الحكماء بل الاول ان يقال الماهية هي خصوصية الوجود التي وقعت في جواب ما هو سواء كانت كلية او جزئية ولهذا قال الحكماء ان الاول تعديلا لمهية بل هو مجرد الوجود فالبحث عن العدم آه هذا كلام سيبويه المحققين ولم يرد به ان البحث عن العدم مطلقا بكونه في مقابلته الوجود استطردى حتى يرد عليه ما قيل من ان التزام كون بحث العدم مطلقا بلفظه غير مستدك لكونه العدم الخارج من احوال الجوهر والعرض الموجودين في المذهب بناء على ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضع وتكون العدم

العلم

الذهني مطلقاً من احوال الجوهر والعرض الموجودين في الخارج بل
اراد به البحث عن العدم المطلق تطلق اذ ليس من احوال الثابتة
شيئ من الاشياء بالفعل ولا من احواله المكففة والمثبتة له باعتبار الذات
للتناقض بين الشئ والعدم المطلق واما ما قيل من ان البحث
عن عدم في الامور العامة بحيث عن الوجود من حيث انه مقابل للذات
هو العدم حاله كذا او كذا اطلاق الامتناع بالنسبة الى الامكان وحيث
يرجع الاحوال المذكورة الى احوال الوجود باعتبار الوجود فلا
يكون المذكورة من كذا باعتبار وفيه زيادة تكلف كما لا يخفى فان قلت
العدم المطلق بغير نظرية الجوهر والعرض بحيث يصير ان
الاشياء محضاً ونهية الاعتبار يكون من احوالها لم يوجد هذا في بعض
النسخ وكذا في الحاشية ان البحث عن العدم ليس باستطرا
قلت ان المتبادر عن الاحوال انها تعرض له اتم بالفعل او بالامكان
بالمعنى المذكور لا بمعنى مكان طريقته بل بحسب لا يبقى الشئ ولهذا
قال السيد المحقق قدس سره ان البحث عن العدم المطلق تطلق
واقام كتب الله في الحاشية فلا يدل الا على ان البحث عن العدم
المطلق ليس استطرادياً واما العدم الذهني المطلق بمعنى
رفع الوجود الذهني المطلق فحكم العدم المطلق في عدم
حوال كونه وصفاً لكن لعدم الوجود الذهني المفهومات با
سرها بناء على ان اقسامها في القوى العددية والمبادي الثابتة
في الحاشية اذ المراد بالجوهرية آه فان قيل تعريف العرض

احوال

ليس

ليس ما ينبغي قلت هذا التعريف انما هو تعريف للعرض الذي هو
بمعرفة الجنس واما تعريف العرض بما هو مشهور فليس بالتعريف
للعرض الذي ليس بمعرفة الجنس ولهذا البحث يقع في المباحث
الائتية قوله فالبحث عن الامتناع اراد منه الامتناع بحسب الذات
في جانب الوجود فلهذا قال بكونه من احوال العدم لا ما بالغير
او المطلق الشامل لم يرد عليه ما قيل من ان ذلك الحكم ايضا
غير وعن الوجوب اراد بالوجوب الوجوب الذاتي ولا يشترط في
انه غير شامل للتسمين من اقسام الموجود فلا يرد عليه ما قيل
من ان البحث في الكتاب عن الوجوب الشامل للذاتي وغيره
حيث ذكره بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه
من احوال المشتركة بين الشئ والوجود فذكره هناك لا يحتاج
الى معذرة فانه كما بحث في باب الامور العامة عن الوجوب
المطلق قد بحث فيه عن الوجوب الذاتي حيث ذكره قوله و
سيجعل صدق الذاتي على المركب فذكره يحتاج الى معذرة
والقول بانه لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا
المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوع
الوجوب المطلق موضوعاً لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما
هو بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعاً لبعض مسائله انما يصح
ان لو اعتبر كل باب من ابواب العلم او لكل مقصد من مقاصد
موضوع غير موضوعات مسائله بحيث تكون داعية اليه بان

تكون نفسه او نوعه كالعلم ليكون ما ذكر في عنوان المقصد او
الباب هو موضوعه الذي غير موضوعات مسائله وذلك غير
مطابق للواقع لانه لا يستبين في انه لا يمتنع ان يبحث عن احوال
انواع الموجود في المقصد الذي وضع للاسئلة العامة لا يفتقر
الى صحة البحث عن جميع ما ذكر في مسائل علم الكلام الذي موضوعه
الموجود المطلق او المعلوم على اختلاف القولين في المقصد
الذي وضع للاسئلة العامة وهذا لا يقال ان عنوانه
الفصل يثبت يقتضي ان يكون ذلك الشيء موضوعا لذلك الفصل
وح يجوز حلها هو اعراضه الذاتية عليه او على نرده بالتفصيل
المذكور في موضعه في هذا الفصل ولا يلزم من ذلك صحة ذكر
جميع مسائل الكلام في المقصد الذي وضع لذكر الاسئلة العامة
وذلك لان مسائل العلم لا يجب ان يكون محمولاتها اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل انما يجب كونها اعراضا ذاتية له او لنوعه او
لعرض ذاتي له واما في مسائل الباب او المقصد فيجب ان يكون
محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعه الذي ذكر في عنوانه فحاز
كون موضوعاتها واجبة اليه بان يكون نفسه او نوعه بالتفصيل
المذكور في موضعه لا نأثروا هذا اصطلاح حبيب في الباب
لا يذهب اليه ذاهب كما لا يخفى على من تتبع مسائل ابواب العلوه
ومع ذلك لا يقع له في ان استطراد هذا البحث عن الوجوب
في المقصد الاول فانه يبحث فيه عن عوارض الذاتية كالسببية

ذهنا وفارحا وعدم كونه خرا من غيره وعدم زيادة وجوده
عليه لا انه يحل عليه الاعراض الذاتية للاسئلة العامة فيلزم
ان يكون البحث عنه ايضا بحسب الاصطلاح المذكور واستطرادها
وفيه مسائل ثلثة لاحضا امور العامة او اريد بها ما اراد
المهم ان تذكر في الكتاب فظان المذكور فيها يخص في هذه الاسئلة
فان قلت لم يجعل للعلية والمعلوية فصلا منفردا فلم يجعل للوحد
والكثر كذلك بل جعلهما من لواحق المهية قلت لعل ذلك لاجل
تعلق كثرة البحث بالعلية والمعلول ودقة البحث عنهما وقيل
ذلك لاجل ان لا يستقر اريد على احصاءها في الوجود والعدم
واحوالها وفي المهية واحوالها وفي المركب من المهية واحدهما والآخر
اي العلة والمعلول واما تقديم مباحث الوجود على مباحث المهية
فلشموله للوجودات كلها عجز في المهية كما صرح به الشارح واما
تقديم المهية على العلة والمعلول فلما مر من اعتبار التركيب عنهما
وتحديدهما بالثابت العين هذا التعريف لبعض المتكلمين
كما صرح به في الشرح الا قدم وقال سيده المدققين كانه لمن
يرى ان الشبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو
موافق لبعض المعتزلة في ان شبوت اعم من الوجود والجهود
القديم في ان النفي وهو معنى لا اعم من العدم ولما كان من
المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود عنده متصور
في الاعيان كان العين مميذا للوجود فاعلمه من اثباتات نزع

فيكون فاعداً للموجود او خاصته له فضاؤه التعريف الموجود
 بذاته والموجود بغيره ولا يختص بالموجود بذاته كما تقدم و
 كما ان الثابت بالتعيين بالعين يختص بالموجود عنده كذلك
 المعنى بالتعيين اعترض عليه بخص بالعدم وان هذا منبني
 على مجرد احتمال ان لا يذهب احد الى ان الثبوت اعم من الوجود
 والنفي اعم من العدم بل القائلون بان الثابت اعم من الموجود
 واهيون بان المنفي اعم من العدم قلنا ناد ذلك المذهب
 بالنفي معنى الرفع وهو اعم من العدم نعم يرد عليه ان القائلين
 لعدم الثبوت يسيئون الثبوت الى الخارج فاحتمال كون العين
 مميزة للوجود فاعداً من الثابتات مجرد احتمال بقاء وقوع لهذا
 لم يذهب اليه سيقا المحققين وخرج في شرح المواقف بان فائدة
 لفظ العين التبيين على ان المعرف هو الموجود في نفسه لا الموجود
 لغيره والمعدم من غير وجوده ولا ما هو اعم منهما والتفصيل ان
 ههنا احتمالات اربعة في المعرف متارة من قسام الموجود
 ان يكون هو الموجود في نفسه مطلقاً وتامياً انه الموجود الحقا
 وهي في نفسه وتامياً ان الموجود المطلق مطلقاً سواء كان موجوداً
 في نفسه او لغيره ودايمياً انه الموجود الحقا مطلقاً سواء كان
 موجوداً في نفسه او لغيره وعلى التقديرات اربعة محتمل ان يكون
 المراد بالعين المذكور في التعريف الخارج وان يكون المراد به
 الذات المحمودة فاحتمالات في احدى النقطتين المحتملتين

لم يكن فيها التعريف بالذات وعلى الثاني والخامس والسادس والثامن
 والعاشر وعند المصنف احتمالان من هذه الاربعة وهوان
 المراد من الموجود المعرف هو الموجود المطلق مطلقاً والعين
 احد المعنيين فانه اعم بالتعريف في اوله ذلك المقصد لا انه
 اشمل وتبصر ان المصنف بعد تسميته الموجود الخارج والداخل
 والتعيين بالذات وجود الشيء في نفسه والى وجود الشيء بغيره قوله
 ان الذي لا يمكن ان يجبر عنه لا يخفى عليك ان نصيب النفيض
 اما الذي او ما يبعد فان شقيض قولنا الذي يمكن ان يجبر عنه ليس
 الا قولنا ليس الذي يمكن ان يجبر عنه فذكر لفظه الذي او ما في
 النفيض ليس الا لفظ في التعيين فمصدر توطئة للذكر النفيض
 والحاصل ان القول بان المعدم المطلق شيء لانا نضاف بالعدم
 اربا بالسلب بل فان المعدم لا يثبت لغيره الا عدم الانصاف
 وعدم الانصاف لا يثبت لغيره الا انصاف بالعدم كما لا يخفى
 واما الثانية فليكن الامكان قد اخذ او قيل فيه نظراً لان المواد التي
 لا يخفى في الوجود بل تحقيق في كل محله فسيما في موضع فاما
 في غير موضع فبما ان من يلبس الغار من الاخبار عنه وعدمه فان معنى
 كون غير اعمه بالامكان والجواب انه معنى كل قضية يرجع الى
 الجواب في موضع السلب بنبوته له فاما كان الاخبار عنه يرجع الى
 النبوة فيكون الاخبار عنه وعدم نبوته انتهى قوله اذا جعل
 الامكان المنة كونه في القضية وحكم بالعدم عن كل قضية يرجع

الوجود لوهم ان يتحقق موجود وحيد لا غير منه ولكنه غير
موجود فيهم امر غير واقع بل هذا الجمل عليه قلت على ال
مكان الخاص في تعريف العدم بهم انهم يتحقق معدوم بحيث
لا يكون ضروري الاختيار عنه فيصور الجمل في مرتبة واحدة في
العدم والدور والايام لا امر غير واقع بل الجمل على الامكان العام
اولا لانه لوهم امر غير واقع على تقدير تحققه يتدرج في المراتب
كما يتوهم من تعريفه بخلاف الجمل على الامكان الخاص فانه لوهم
امر غير واقع على تقدير وقوعه فلا يتدرج تحت المعدوم وهو لوهم
العدم والايام سلب ضرورة الاختيار لا غير الموجب عن المعدوم
فلا يكون امكان الاختيار بمعنى الامكان الخاص مميزا للوجود بالذات
بل هذا التميز انما هو على سلب ضرورة عدم الاختيار وفيصير الجمل
على الامكان العام اول ولعل الشرح على الامكان الخاص ليس هو
العدم والايام انما هي في هذا التعريف من انه ان اريد بالامكان
الامكان الذي لا يكون مائلا الى قول المعدومات فيه الامكان
العلمي بما وجد الاختيار عنه ولا امتنع ايضا لما جازح الوحي
ليلا يلزم الاتساق وان اريد به مقابل الامتناع المطلق اعني
ما لا يكون متناقضا للذات او لا لا غير لا يكون التعريف جامعاً
لجميع الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم عند دفع اما باختيار الشق
الا وانه ان يقال ان الامكان لا يكون الامكان الذي ليس المعدوم
المطلق انما هو في امكان المعلومات وصحة الاختيار بحيث ذاته

الوجود

الذي يكون الجمل للوجود في الامكان في ذاته لوهم من المقتضية المذكورة
بالقوة التي لا توافيقا في نفس الامكان كما حكم به سبب التحقيق
قدس سره حيث قال في حاشية على شرح التبريد فيل ان حاشية
ما يمكن ان يثبت له الخبر ان يوجد فكانه قيل هو الموجب له الخبر
بالامكان فكانه في حاشية فيل انما اشار الى المتناقضة بان الشق
المذكور معنى ما يطرحه الشق والنتيجة قد جعل من ان الله لا يخلق
الطريقين والمعرفين من وجه الشق فافهمه كما انما شرح به في شرح
المواقف ولعل الذي روي انه لم يقبل من هذه المتناقضة لانه لا يجعل
الامكان المذكور حجة للضعف المذكور بل في قوة بل في حاشية
التي قوله ان يتبين عنه كما هو ظاهر العبارة في حاشية التعريف في
الاختيار عنه يمكن ولهذا افترس سبب الضعف في الوجود
العدم اي وجود الاختيار في نفسه وعدمه ليس في الدور بل
المتناقضة المذكورة فان الامكان لا يجعل على الشق مثل قولنا
لا يمكن ان يكون كان معناه سلب ضرورة وجود الشق في نفسه
وعدمه في نفسه وليعلم ان حمل الامكان المذكور في التعريف
على الامكان الخاص لا ضروري بل يمكن حمله على الامكان العام
اي لا يلزم الدور في تعريف الوحي والعدم مستقيم على ان
معنى امكان الاختيار وهو سلب ضرورة العلم وتعلق القدرة
موقوف على تعلق الوحي او على ما ذكره في الشق في التحقيق
سره على ما ترقا في فيل على الامكان على الامكان العام فافهم

انما يكون كذلك لو كان له ذات واقصاف بشئ وليس كذلك
 لانه لا يمكن محض الذات له ولا احصاء له بشئ اصله فلا يكون واجبا
 ولا ممكنا ولا مستغنا فعلى تقدير ان اصفاه بغيره لا يكون له اصل ولا
 لغيره الا خلافه وانما يلزم الاستغناء به انه لو كان مستغنا بالامتناع
 في حال العدم لا يقال لو لم يكن للمعدم ممكنا ولا مستغنا ولا شيئا
 فتم ان لا يقع تعريف للمعدم بما يتشعب الاضمار عنه لانه لا يقول
 الشيئية المستغنا من لفظ ما ولا اصفاه بالامتناع متافيات
 للمعدمية بل سميته فتعريف المعدم بالمطلق بما يتشعب الاخبار
 بكونه بالاشياء كاشية بالاشياء التي به يقطعها والحاصل ان لا يلزم
 في المعدم والمطلق الا السلب لا الاقصاد وانما باعتبار الشق الذي
 بان يقال المراد بالامكان المتيقن مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا
 يكون مستغنا بالذات ولا بالغير بناء على ان المراد بالغير هو ما يقع
 في نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون التعريف جافا لما ذكر
 وانما يلزم ذلك لو كان المقدم في نفسه بالمتكبر الى تقدير عدم
 المعلوماتية امر اذا قلنا فان جميع الموجبات معلوم بوجه ما ذلك
 فان في امكان الاخبار عنها وانما الجواب بان المراد بالامكان سلب
 الامتناع بالذات والامتناع عيب وصفة لعدم ومية فتشروع
 قطع النظر عن كون الامكان لفظا للمعنى مستلزما ولا تطلقا خارجا
 اليه بل يلتحق في الجواب بالاكفاء سلبا لامتناع الوصف كما يتخذ
 مفصل ما ذكره وجبا حجية انتم منها ما هو حسن عندك ولا يخفى

عليك ان المعدم والمطلق لا يدخل في التعريف المذكور اصله بعد
 احتيا بالشق الاول من الترتيب المذكور سواء قلنا ان الامكان
 المذكور مقدم على الوجود على ما هو المشهور وادعينا الى سلب
 اقتضاء الذات الوجود والعدم وقلنا ان الموجبة التالية المحل
 لا يقتضي وجودا للموضوع كما توجه بعض اقلنا انه مع الوجود
 كما هو التحقيق لان لفظ الذي او ما في التعريف المذكور يجب
 خروج المعدم والمطلق عنه اذا المعدم والمطلق لاشيئية له و
 لا اقتصاف بشئ فلا يخرج المعدم والمطلق في التعريف المذكور باعتبار
 الاقتصاف بالامكان فيه يخرج منه باعتبار ذكره لفظ الذي او
 ما فيه قوله في الحاشية لا يقال الذي يمكن ان يجبر عنه
 لعدمه على المعدم او لانه حاصل الاشارة الى اختلاف التعريف
 المذكور ما نعلمين بانواعها مع والى الجواب عنه اما الاول
 فلعدمه على المعدم ولا يبعد من بيان لمعل عدم ذكرها
 اما ان يدعى السببية ان لا جعل ظهور البيان من وجه او بعنا هذا
 ما ذكرنا بقا من المعدم يمكن ان يوجد فيمكن ان يجبر عنه
 بالامكان المذكور او ثانيا ان المعدم يمكن ان يجبر عنه ما نعلم
 في هذا التعريف او لا وثالثا ان المعدم يمكن ان يجبر عنه بانه
 اقتضى للوجود ما وفرد لنفسه وباعضا ان المعدم تعريف
 وما يمكن تعريفه يمكن ان يجبر عنه ولا يخفى عليك دفع هذا
 الاختلاف بالحل فما ذكره واجبا بالاشياء عنه على طريقة المعاصرة

بأشياء المقدسة الكلية التي هي معنى الطراد التعريف المذكور وما
ولا خفاء في ما فيه من مخالفة لما في الشرح لانه على الشرح لا يمكن
المذكور في التعريف على الامكان الخاص وجعله في الجواب في معنى
الامتناع والامكان الذي هو متناقض بالامتناع انما الامكان العام و
يمكن دفعه بان يقال مراده دفع الاختلاف المفقود من التعريف
سواء كان الامكان على الامكان العام والامكان الخاص اما الاول
فقط واما الثاني فلهذا ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان
العام فهو موجود ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان الخاص
فهو موجود بان يقال كل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان الخاص
ان يخبر عنه بالامكان العام وكل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان
العام فهو موجود فكل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان الخاص فهو
موجود وهو لفظ الطراد التعريف المذكور قد ذكر كبرى دليل على
اشارة اليه لظهور صغره واما الثاني في اختلاف التعريف المذكور
بانه غير جامع فاشارة اليه بقوله كان قيل المعنى المذكور يعبر عنه
بحرف او وعاصدا ان معنى الحرف والفعل ما لا يخبر بلقيتهما
مرفوعا في ذهن ولا يصح ان في هذا الحال للاخبار عنهما شي
اصلا فلهذا يخلو في التعريف المذكور فلهذا يكون جامعا والاشارة
وجها ان احدهما ان المراد بقوله المعروف ان يكون ان يخبر عنه
ما يمكن ان يخبر عنه في الخبر ولو باعتبار ما ولا شك ان معاني
الحروف والافعال فان لم يكن الاخبار عنها حال كونها معتبرة

بالفاظها لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات معتبرة
عنه ولا ساء وثانيها ما اشار اليه الشرح بقوله في الحاشية فلما قد
اخبر عنه بانه لا يمكن ان يخبر عنه فيصدق حد الموجود عليه و
ما يقال من ان هذا الجواب يشير بانه يمكن الاخبار عن معاني الحروف
والافعال حال التعبر عنها بالفاظها وهذا من غير ان لا يخبر
عنه على اثنين احدهما ما هو المخبر عنه بالفاظ وهو ليس الا العتور
العقلية او الموجودات العقلية التي هي المعلومات بالذات او
ثانيها ما هو المخبر عنه بالعرض وبالسراية وهو الموجود الخاص
وما يترتب من ذلك ولا خفاء في ان المراد من التعريف المذكور ان
الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه اما بالذات كما هو في الموجودات
الذهنية المستقلة بالاستقلال واما بالعرض كما هو في الموجودات
والعقوبات المستقلة عن المستقلة من حيث هي كذلك كعلا
الحروف والافعال والعقوبات حال كونها معتبرا عنها بالفاظها
ففي حال الاخبار عنها بعد صحة الاخبار عنها بالذات يكون
عنها من حيث هي غير مستقلة اي غير صالحة ان يخبر عنه بالذات
مستقلا بالعرض وبالسراية فيرد اليك من قوله في الحاشية قد
اخبر عنه بانه لا يمكن ان يخبر عنه انه قد اخبر عنه بالعرض
بانه لا يمكن ان يخبر عنه بالذات فيصدق حد الموجود عليه
ما ذكر من قوله ولا يصدق حد الموجود عليه لان لا يمكن ان
يخبر عنه فاذكره من قوله بعد واما انه قد اخبر عنه بانه

لا يجبر عنه فمما لا يجوز له المطلق بعينه حيث حكم على المحمول
بانه لا يحكم عليه والجواب الجواب هذه الالزامه بل لا يلهى الاعتبار
لهذا الاستحسان بعد ظهور ان هذا لا يحل وتعدى حجة الاختيار انما
يكون في غير حال التغيير عن معاني الحروف والافعال بالفاظها
لا يقال على تعميم الخبر عنه ينتقض بالمعنى وبانه يمتنع الاختيار
عنه لعدم حجة الاختيار عنه لاننا نقول ان اريد التفتيش بمقتضى
المعنى وبالمطلق او بافراجه الغرضية فلا خلاف في وجودها
فلا نقض وان اريد التفتيش بما هو في نفسه في نفس الامر فيقول
ليس له فيه في نفس الامر حتى يكون محتمل لانه لا يمتنع التفتيش
التعريف وسيا في حقيقة انشاء الله تعالى واتا الثالث فلا
قد اخذ الكون في تعريفه الوجود المراتب له فيه تامل لا لا يقل
من انه المعروف ان يقوله الكون المأخوذ في التعريف امرين
معنى شيىء الشئ على حقيقته والمعروف هو معنى الشئ في نفسه
على ما هو لفظاين هما من التوافق كيف والاول مصدركا
الناقصة والثاني مصدركا ان الله تعالى قولك لمعه بعد ذلك
واذا حمل الوجود او جعل لا يبعد بل على ان المعروف من لفظ الوجود
الشمامل للسبب لاننا نقوله المعروف ان يقول بعد تسليم ان لفظ
معنى شامل للمعروف انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المعروف مطلق الوجود الشمامل للشئ فلا تراو ان
في يكون تعريف الشئ بما يصيد في هو عليه ولا يلزم فنا والا

المشهور من الشئ لا لما قيل من انه فيه بحث اما اوله
ليس المعروف ان يقوله ما ذكره الا اذا ثبت ان السبب معنيين في
يقول عرفت احدهما بالآخر او عرفت القدر المشترك بينهما ما بعد
هو عليه لكن سبب المعنيين غيرهم لم لا يجوز ان يكون له معنى
واحد قد جعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير وح يكون متفك
المشهورية كما فيتم به القطرة السليمة وهذا المقدم فيه وفي
مفادته من الامكان والوجود وغيرهما كما تفصيله في السراج و
انما نأى فذلك ان انظره ان المعروف هو وجود الشئ في نفسه واه
لان التعريف على ذلك بل انظره ان المعروف هو الموجود المشهور
عنه في انفس وهو الم من وجود الشئ في نفسه لانه لا بد ان
الشئ على ما يقوله المص واما ثانيا فلا فلا نعلم ما ذكره من
الايضا وسواء فهم المراد وذلك لان المص بعد ان حقق للوجود
معنى واحدا به شيئا مشتركاً حكم بان هذا المعنى قد جعل لغيره
وقد جعل لاطلة واشارة ذلك الى شئ القفينة اعني المحلقة
البسيطة والحلية المركبة ليعني على ذلك اثبات المادة في نفسها
ومن البين ان المعنى الواحد سوي جعل موصوفا او موصولا او
باطلة هو ذلك المعنى والاختلاف انما هو في العوارض الخارجية
فقد عرفت لو عرفت المعنى حال كونه موصوفا او موصولا حال كونه
موصولا فان ذلك تعريف الشئ بنفسه ولا يلزم ان يكون اسما لهذا
المعنى انما ولو عرفت احدهما بالآخر كما ان تعريفها بالمراد فلا

قبل من ان في هذا الكلام انما في قوله ليس العرف ان يقال
 آه فلا من ثم ان العرف دودي مدعي وعليه اثبات المدعي
 وصاحب التعريف يكفيه المنع ومطالبة المانع بالاثبات خارج
 عن قانون التوجيه فقوله بثبوت المعنيين غير آه ايضا غير
 مرجع اذ هو عصب الحضم اذ لا شك ان قوله لها ان لا يكون
 مستلزم على دودي مدعي وعليه اثباته ويكفي في جوابه المنع على ان
 فعله بديهية ان المعنى الواحد لا ينقلب نحو الملة عظة ثارة اثباتا
 وقادة امر حقيقيا فان المضاف من الاختصاص العاليية وذا اثبات
 الشيء الواحد لا يغير بالثبات العقل في الامر البني الذي هو من
 مقولة للمضاف الحقيقي قد لا يحط به الذات فيكون مستقلا
 المفهومية وقد جعل اللفظ عظة العبري فلا يكون مستقلا
 وهو في كل الحالين معناه حقيقي لم يغير من تلك المقولة المغير
 اصله مثله الاستدلال والامكان ونظائرها من مقولة للمضاف
 الفعل ثارة ليتفاد اليها بالذات وقد جعلها ان لا تعرف حالها
 وفي كل الحالين فثبت لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى
 نفسها وانما يلتفت الى اطرافها وفي الحالة الثانية متوجه
 الى اطرافها بالذات وانما يلتفت اليها بالفتح فتعقل تلك المعاني
 في الحالين متوقفة على تعقل الاطراف غير متفككة كقولنا
 بالذات الى تلك المعاني قد يفكك عنها لا تنفك بالذات الى اطرافها
 وانما ان معنى واحدا في الاطراف العقل بوجه من الوجوه كان

من مقولة المضاف واذ لا يحط به آخرا من مقولة اخرى
 يعاينها العظيمة السليقة بقاءه واستحالة ثم لا شك ان المتبادر
 من اطلاق لفظ الوجود وجود الشيء في نفسه فاذا قلت الف
 موجود لم يتبادر منه الوجود في نفسه كيف لا وقد سمي الشيء
 في الحيات الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر
 من اطلاق معانيها التي بالذات لا بالعرض واما استدلاله على
 ان المعرف انما بانه مسادق للشيء في غاية اذ الموجود في نفسه
 مسادق للشيء في نفسه فان كل شيء هو موجود في نفسه وكل
 موجود في نفسه لخصيئته بالمسادة انما ملزم الوجود في نفسه
 لا لا بل فان الادع على زعمه قد يصح ما علة من المتيقن ان الشيء
 لا يصح ما علة اذ لا يجوز ان يقال زيد شيء قائما كما يقال زيد
 موجود قائما فلو كان المراد المعنى لا بل لم يبق المتعدد في مرادفة
 الشيء وجهه بظهور ان معنى الشيء لا يمكن جعله دابطة وما ثبت
 المتعدد في المرادفة من العقل سيما المعاني انه ليس مرادف
 المعنى لا بل الذي توجه اليه قد صرح الشيخ في منطلق الشك به بان
 الموجود مشترك للمعنيين المعنيين كما اقتضاه في هاتين قد
 استبان لقا في ان يقوله ان المجيب من منع لزوم الدود لم
 يقتضي في الجواب يمنع ثبوت المعنيين بل صرح بما هو في قوة
 التنبيل من قوله كما يشهد به العظيمة السليقة وذهب ثم فيه
 وفي نظائره المناقشة فالكبار وليت من ذات المحصلين

فخذ منه كلمة الجيب ان يكون معنى يكون واحدا مما ذهب اليه الفلاس
وهو يدعي وحيداً فان الفطرة تشهد بان للكون معنى واحداً
قد جعل الله لتعريف حال الغير روح لا يكون مستقلاً بالمفهومية
مثل قولنا بالفارسي زيد هت قائم وبود قائم وقولنا جعل الله
حالة الغير روح يكون مستقلاً بالمفهومية مثل قولنا لفارسية
هت وبود ولا يلزم من ذلك ان المعنى الواحد يتقلب بتقلب
بان يكون قد مضى حقيقة تارة غير انما في بلنا يلزم ان يكون
المعنى الواحد تارة اخرى انما في تارة مضى متبوعاً غير متبوع
وذلك ليس بشكرك لا يخفى فانه قد قيل على اننا نعني بمعية آه
واذا كان المتبادر من المصطلح لغة الوجود وهو الشئ في نفسه
كون التعريف غير مانع لادارة المطلق مع قرينة المقام الذي يقتضيه
الشيئية اعتبار الوجود المطلق المشاعل الوجود للشيء فانه انب
في محبة الامور العامة وانما لا يخفى عليك ما في قوله في المصادقة
انما يلزم الوجود في نفسه فان ذكر المصادقة انما يكون لاجل عدم
احتماله الى دفع توهم المصادقة لا لاجل قبولها المراد كما توجه
فليس للمصادقة في المصادقة بل انما يكون ذلك التردد لبعضنا
على الفطنة عن الادارة التي سبقتها ومن قبلها ما ذكره هذا القائل
فما ان الوجود في نفسه مصادقاً للشيء في نفسه ان الوجود المطلق مصادقاً
لشيء المطلق وهذا الشئ بالاعتبار في محبة الامور العامة وادارة
ليصبح الميزة في متعلق الشئ بان الوجود مشترك لغيره بين المعنيين

لا يخفى ضعفه لمن قال في المتقول منكم ما قاله قال المعلطة انما كانت
من مشترك اللفظ اي لفظ الموجود بين المعنيين ويمكن ان يكون مراد
من هذا الاشتراك الاشتراك اللغوي لا الاشتراك الاصطلاحي الذي
يقتضي تعدد الوضع ومن المعنيين الذين هما حصتا معنى واحدة
الحقيقيين وكلامه في الحيات الشئ والخفاة يدلي على هذه الادارة
كما يظهر مما سبقه عن قريب بل لان حاصل كلام القائل الاول انه
لم يترتب الوجود بهذا التعريف ان يدفع كلمة المصداق وتبين لزوم
الدور يلزم ان الوجود معنيين مختلفين ويقول حراي
من المعرف وحيد الشئ في نفسه ومن آتون الماحذ في تعريف
وحيد الشئ بغيره ولا يخفى في ذلك المنع لا يتدفع بحجج وعري
السياقة الوحدانية وانما انبذها الى وحدة معنى الوجود الى
العدم بدون اثبات ان المعرف منهم فلا فائدة للقائل الاول ان
يقول ان قوله بل ان المعرف هو الوجود المعجوز عنه في الكس
وهو ان من وجود الشئ في نفسه من قبيل الاحتياج على الشخص
خصه فان المصداق على صاحب التعريف لزوم الدور بناء على تخصيص
المعنى ولم يثبت ان يقول المصداق واحد من جانيه ان تعريفكم للمصداق
الامر بناء على ان المعجوز عنه فان كتاب هو الامر وقد ضربه على
انه يصادق الشئ وانما ان يقول لم يخص المصداق الوجود مشتركاً
معنويين وحيد الشئ في نفسه ووجوده لغيره وليس في كلامه
دليل عليه وببساطة ذلك الاشتراك من عند الخصم المعرف وانما

فلما ان كلامهم انظر الى ما قاله القائل الاول ان لم يزل كلامه مستقرا
 بان يقال مرادنا ان تعريف الموجد والمطلق مطلقا عند دور
 او ما حكمه فلا وجه لكلامه كالمعنى واقا النظر في كلامه انه
 في اثبات الله وفلاذله القائل ان يقول ان الموجد والمكان معلوما
 لوجه ما كان ان يكون العلم بهذا الوجه كائنا في حبله وابطه فان
 يعرف الموجد وهو نفسه بوجه آخر وهو كسنة بلا حجة و
 في التعريف ناس من هذا عند الكون فيه ويعلم من هذا ضعفها
 مطلوب تعريف الموجد بما هو فاعل او متفاعل مع عدم ذكر لفظ
 يكون كما نقل في الحواشي الشريفة فان الوجه فلا بد ان يعتبر
 في قولك الموجد ما هو فاعل او متفاعل لان الموجد في الحقيقة يكون
 وما حكمه اما الموجد او بالبطر ان كان ما حكمه من كلام الشيخ في
 النجاة حيث حكم بان الموجد مستلزم لشرح ولا ضفاء في النظر
 المذكور سابقه من كلام المصنفين في ارادة المذكورة وطلب
 الكون في تعريف العدم قبل على تقدير ان يكون العدم سلبا يكون
 لا يكون في جهات توافد للتفاوت بالاحوال والتفصيل انك لما كان
 معنى العدم كما هو هذا هو من الانضاف هو نفس سلبا يكون
 لا معنى آخر محيل في العقل الى السلب وان يكون كان بيان كونه محورا
 اذا هم من العدم لا يمكن الا بان يقال انفراد اللفظ الموضوع
 للمركب فيسلب من جهة منه بالتفاوت واحد بخلاف تركيب
 اللفظ لغير احوال المعنى كونه ملتقنا بالتفاوت واحد وتفصيله

كونه ملتقنا بالتفاوت في هذا الوجه بل كما في ان يقول وان سمي هذا
 الاستلزام استلزاما انفراديا لا غيرا والتفاوت في ذاته ان
 التفاوت بالاحوال والتفصيل بالمعنيين المذكورين ان المعنى يكون
 الموجد ملتقنا بالتفاوت واحد اكثر من خروج اللفظ من التوافق و
 الاسم انه مع اعم والعدم لا يطلق لفظ التوافق مع اعم التوافق
 ليس بالالتفات فهو لا يميز بغير من الشئ فان بخرضه حاصل بان يميز
 معناه واحد ولا يصح تعريفه احد ما بالآخر فيكون العقل كل مع
 يقول بالآخر لا بد ان كان في احد ما الله اما حكم لعدم الاستلزام
 المذكور في الحقيقة يخرج التفاوت في التقات المعنيين بالوحدانية
 المتعددة وتظهر من التوافق بانما ايراد بالمراد في اختلاف معنى اللفظ
 سواء كان يفتقر بينهما بالتفاوت واحد او اكثر او يلتفت من
 احد او بالتفاوت واحد ومنه لا بد ان يكون في القول بان الاول ان
 قولك العدم مرادف للسلب والكون بالوجه فاذا اخذ العدم
 معناه فالعدم الموجد كان سلبا يكون مرادف له بالمعنى هذا عند
 المصنفين اذ هو لا يخرج من التكليف المستعمل منه لا يخرج وهو
 سلبا في سلب من مفهوم الموجد او يقول ان المراد بترفعه سلب
 الوجود في مفهوم ذلك بوجه اورد والشيء باعتراض عليه المستلزم
 التوافق منه بان ما اورد الشئ في الحاشية هو بالانضمام بترفعه على
 تصور سلب مفهوم الموجد بالمتنع استلزامه ايضا فانه يمكن
 ان ينضم سلبا على من نفس الموجد مع العقلية من سلب مفهوم

الموجود وهو سلب ما لا يكون له الوجود في ذاته تعالى فانه تعالى يقول ما
لا يكون له وجود في ذاته تعالى ولا يكون له وجود في ذاته تعالى
والذين كان ذلك لأن السلب وادخل الجميع لا على كل واحد من غير ان السلب
وردوه على الموجود كمالا لهم من صدق قوله تعالى بعض الانسان لا يكون
انسانا كاملا سلبا لانسانية من بعض الانسان ولا يعقل سلبا لانسانية
فيه كذا ولا لا يلزم منهما من سلب الموجود ولا يعقل سلبه وما قال
صاحبه تعالى في قوله تعالى لا تعبدوا من دونه من الذين ان قالوا
سلبا الموجود الخ لا يتركب من مركبين حقيقيين بل لا يتركب
استاناف من السلب والموجود مائتا في مركب من سلب الموجود والموجود
وكذا الحال في قولنا سلبا الموجود المائتا في قسم سلبا الموجود والموجود
من ضمن السلب سلبا لموجود وكذا تعقل سلبا الموجود المائتا في
كيف لا يثبت سلبا لموجود الى سلبا لموجود الموجود وسلبا لموجود
المائتا في المائتا الى المائتا كما ان قولنا الخ لا يثبت التماسك الخ لا
كان ذلك في لا يلزم من التصديق في سلبا احد القسمين المائتا في
سلب المائتا ولا من التصديق في سلبا القسمين المائتا في سلب
المقسمين الى اقسام اقسام والمقسمين فيها وقد استشهد على الله
وذلك في حال تصورهما الى التصديق والفرق بينهما في العلم والادراك
يرتبط من له ادق سكتة من ان مفهوم سلبا لموجود غير من مفهوم
سلبا لموجود والموجود كما ان عدم السلب غير من عدم وجوده
وما ذكره من ان السلب واما على الجميع خلاف صريح النطق فان

السلب مضاف الى الموجود والموجود منصوص في المقول يتضم معنى
ان تصور معنى سلب الموجود قولنا ان منها تصور سلبا لموجود الموجود
فذلك سلب ان كلا من التصديقين جزء من سلبا لموجود الموجود
الموجود والمائتا ومن يتكلم في ذلك فهو ارباب امرين اما قياس
التصور على التصديق كما مر واقاعد الفرق بين القسم والفرق
الذي ليس نفس كالمقوله والمائتا فان تصور السلب المضاف
الى المقوله الذي ليس لقسم سلبا المقوله لا يتضمن تصور سلب
المقسم بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب
الموجود المقوله وقوله السلب وارد على الجميع لا على كل واحد
كلام لم يبد منه روية فان السلب انما يثبت صريحا بالموجود
ثم الموجود فيثبت بالمقوله والمائتا وحرف مفهوم القسم الى معنى
فرد يتعلق السلب به ارتكاب محبان وهو غير جزائي في هذا المقام
اذ انكلامه على تقدير ان يكون تعريفيا حقيقيا ولا يجوز حمله على
الحجاز اقول العيب من فعله هنا القائل بما حققته في الحاشية الشارة
من انه لا يضم المفهوم المركب من الحاشية المتقدمة من السلب
للفرد المائتا في المقام واضعاه اذ اعترف بذلك موافقا
لستيد المحققين قدس سره والله وحده الله ان دفع اعتراضه
على الله فان كلامه الله هو ان مفهوم قولنا الموجود المقوله ان
المقسم من لفظة الفاعل لم يثبت اليه لولا القات الممفوم
الموجود باقتضائه فالسلب الوارد على مفهوم الفاعل انما يرد على

مجموع مفهومي الموجود والمؤثر على مفهوم الموجود وهذه كما
 تفهم هذا القائل على هذا لا يحل حال ما ذكره هذا القائل بالتفصيل
 والإطراب والحاصل ان الكلام انما هو في السلب المتعلق بالفاعل
 والمنفعل لا في السلب المتعلق بالموجود والمؤثر والموجود المتأثر
 لغيره فيه ما ذكره القائل بالتفصيل والإطراب والحاصل ان الكلام
 انما هو في السلب المتعلق بالموجود والمنفعل لا في السلب المتعلق بال
 الموجود والمؤثر والمؤثر المتأثر لغيره فيه ما ذكره القائل بالتفصيل
 والإطراب والحاصل ان الكلام انما هو في السلب المتعلق بالمؤثر
 المتأثر لغيره ان المفهوم المركب اذا فهم من اللفظ المقترن
 لم يلتفت اليه الا بالتفاته واحدهم ان لن يحكم بان السلب الوارد
 على مفهوم الفاعل والمنفعل هو الوارد على مفهوم الموجود المتأثر
 والقائل المذكور الدافع لهذا الاعتراض لما وافق السيد المحققين
 في الاستقراء المذكور لم يزل الدافع لان على الاستقراء مستلزم للحكم
 بان السلب انما ورد على مجموع مفهومي الموجود والمؤثر واذا
 تحققت ما ذكرته من هذا القائل المذكور وصرف مفهوم القسم
 الى معنى فرد يتعلق بالسلب به ارتكاب للجهل بزم السيد المدقق المذكور
 ان يقول بان السلب الوارد على الفاعل انما ورد على مفهومه المتأثر
 ولا قلزم الدور على تقدير ان يقال معنى الفاعل هو معنى الموجود
 المؤثر بحيث لا معنى يخلقه بما والعجب من هذا السيد المدقق
 فانه اذا اعترف بان هذا الفرق بين قولنا الموجود والمؤثر وبين

قولنا الفاعل على تقدير ان يكون معناه واحدا بالاجزاء والتفصيل
 لزمه ان يحكم بان السلب الوارد على الفاعل انما يرد على معنى
 المنفرد فيتم بان الدور المذكور والغرض من هذا الكلام ان
 المناسب ليحقق السيد المدقق ان يتم بان الدور المذكور
 وليتحقق القائل المذكور ان يدفع ذلك البيان وقد وقع في
 بالعكس وهذا امر محجوب تضعفه ظاهرة فلا يمانع ان لا يتم
 قد صرح الشيخ الرئيس في المقادير بان الفاعل والمنفعل من
 اقسام الموجود والمقسم معتبر في مفهوم القسم ولهذا قال
 سيد المحققين ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر ومعنى المنفعل
 هو الموجود المتأثر لان المقسم يجوز ان يكون عرضيا لاقسامه و
 لهذا جعل التعريف المذكور من باب التعريف بالاحق ولم يعرض
 الله ورحمته قاله واول الاشياء ان يكون مقصوره لانفسها لا
 القاصه لا مورد كلها كالوجود والشئ والواحد وغيره ولهذا
 ليس يمكن ان يبين شئ منها بان شئ منه ولذلك يمكن
 ما اول ان يقول فيها شيئا وقع في اصطلاح كن يقول ان حقيقة
 الموجود ان يكون فاعلا ومنفعا وهذا ان كان ولا بد من اقسام
 الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وهو ان القسم
 يتضمن دون حقيقة الموجود ولا يعرفون اليه انه يجب ان يكون
 فاعلا ومنفعا فانما الى هذه الغاية لم يصحح الى ذلك لا يقبل
 لا غير ظريف يكون حلال من يرد ان يعرف الشئ لفظا بغيره

له محتاج الى بيان متى ثبت وجودها له غاية الايمان ثم انه
كاللغة هذا الشارة الى ان كان شئ من كونها موجودين فان عدم
اللفظة على عدم المعنوي الحق بعد ان سلم كون المعنوي معلقة
تبا على ان المراد باللفظة ما هو معلق مطلقا سواء كانت معلقة بالذات
او بالعرض فلا يتم انه يعلق على المعنوي الفاعل والمفعول بل لا
يطلقان الا على الموجودات بله فقط فان اللفظة المطلقة قد اعتبرت
على وجه يصح استعمالها في العدميات اما الفاعل والمفعول فلا
يعتبر فيها ذلك الوجه اذ على بعد واعتد وعنه آوخل
فيه حيث اتا اولا فلا تا قلت هذا الاعتذار ونقول مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الموجود ومفهوم الصيغة
لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف معنى اللفظة فاذا علم
مفهوم الصيغة علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كما قد لا احتياج مفهوم الصيغة اليه
فتعريف الموجود بالنسبة اليه ليس تعريف الموجود بل تعريف
لا انه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه الجزء الاخر من مفهوم
الصيغة واذا تأتينا فلا نه عجز ان يكون معلوما الوجود والصيغة
كلها معلومين ومفهوم الموجود مجهول لا تعريف باحتيائه كما
في سائر المفاهيم المتكسبة اقوله مراد سيق الحققين قدس
سره من قوله مفهوم الموجود يشتمل على شيئين ان مفهوم
الموجود اللغوي يشتمل على شيئين ان مفهوم الموجود واللغوي

يشتمل على شيئين كما يدق عليه ظاهر عبارة المفهوم بناء على ان
المراد ههنا ليس الا تعريف الموجود بحسب اللفظة كما صرح به المف
وذلك كما كان في المط فاحصل الاعتذار ان مفهوم الموجود بحسب
اللفظة يشتمل على شيئين مفهوم الوجود بحسب اللفظة ومفهوم
صيغة اللغوي بحسب اللفظة لكن جميع صيغ المشتقات معلوم لكل من
يعرف اللفظة في الحاجة الى الصريح لكن اراد تفصيل معاني هذا
الكتاب اذ يحل وجه للقليل المذكور كما لا يخفى ولا وجه ايضا لفظ
الشعبي لظهور ان كل تعريف مشتق يثبت بحسب اللفظة مثله
لتعريف باخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق بحسبها واما دفع المراء
فلا يخفى على احد لان معنى الصيغة يشتمل على الربط بين ذات اللمية
وسمى الاشتقاق فاذا علم مفهوم الصيغة وسماه الاشتقاق
فلا اعم مفهوم المشتق واذا اجاب به القائل المذكور عن الذين
المذكورين من قوله والجواب عن الاول ان ما علم من معنى اللفظة
انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود والمفهوم بالتعريف
ههنا هو الثاني ومن الثاني ان تفصيل معنى الوجود هو معنى
المشتق منه والصيغة معلوم من علم اللفظة والصريح اذ الجزء
الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك من ذلك
المقام تطلقا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يتجسس الوجود الى
التعريف الصافي الماتقصيل الذي هو معلوم من اللفظة ولو
الاعتذار على ان تعريف المشتق بالمشتق حيث يكون العرف

تعريف المبدء بالمبدء شائع بل غالب لكان الظاهر لم يتبينه ما ذكر
 فيه ان تعريف الإرادة في ان المبدء بهذا التعريف الصافي والحق
 لا يصح به للمبدء من ان المراد تعريف اللفظ وان لم يذكر ما ذكره لم يرد
 السؤال الاول بل يحتاج الى حقيقة واحدة وان ليس للشيعة
 تعريف الا لتعريف التعريف كما لا يخفى وانما قوله ولو اشترطوا
 آذ فيه ان الغاية والشيوع المذكورين بمنزلة اسمها في التعريف
 الصافي الذي هو المقصود بأداة ذلك القائل ولو لم يبين معنى لفظ
 التعريف المذكور في قوله سيد المحققين حيث قال فلو احتاج الموحدين
 الى التعريف كان ذلك لا يحتاج الى وجوده في التعريف اللغوي
 ولا في التعريف الصافي بل اخذ مطلقا فيكون حاصل الاعتقاد
 المذكور ان من تتبع الحقيقة الى تتبع الصواب لكن اداء
 تمثيل هذا العلم حصل له تعريف التسمية فاذا علم مفهوم
 الوجود علم مفهوم الموجد بحسب العلم بمفهوم الوجود وان
 مهمل مفهوم الوجود مطلقا مهمل مطلقا والاحتياج الموجد الى
 التعريف مطلقا كان ذلك لا يحتاج الى وجوده اليه لم يتوجه عليه
 انها ما ذكر من طلب التلخيص كما لا يخفى وهذا هو الاول بالاعتبار
 لئلا نشأ الوجود والعدم عليهما اي بالانزاع العربي فينبغي
 المناقشة في كونها بالانزاع قوله وانما اطلقا عليهما هذا هو الاول
 وذلك لانه قد خرجت العادة بان يعتبر الموجد من حيث هو
 بالوجود ليكون الاشارة الى صفة الموجدية ولهذا قال المصنف

الفصل الاول في الوجود والعدم اي في الوجود من حيث هو
 موجد والمعدم من حيث هو معدوم ثم قال وتحدد بهما
 بالثابت العين أو اشارة الى ان المقصود تعريف الموجد من حيث هو
 موجود مع انه ليس كذلك ليعين ان تعريف كل مشتق
 بمشتق ليس تعريف المبدء بالمبدء فح ان اجيب بمقتضى آخره
 قيل هذا في التعريف التسمي غير بين فان مفهوم المشتق اذا
 كانا متساويين وان لم يصدق المبدء على المبدء فلم لا يجوز تعريف
 احدهما بالآخر كما ان احدهما والتجيب اقول هذا يعينه اعتراضه
 على سيد المحققين كما مر من انه يجوز تعريف الحاس بالمحرك بما
 لا راد ولا يجوز تعريف الحاس بالمحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
 الحاس بالحركة الارادية وهذا وارد على ما بين من قوله السيد
 المحققين من ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف في الحقيقة لما اخذ
 الاشتقاق بآخذ الاشتقاق ولا يراد على الاشارة الى ان السؤال المذكور
 في قوله وتحقيق المقام ان السؤال عن الاشتقاق السؤال بما هو كما
 يدل عليه المثال المذكور بعد ولا يقع فحظ هذا السؤال بالحقيقة
 لا تعريف فاسئل كلام الله ان يحدد بيد المشتق بالمشتق بعدد به
 الحقيقة لما اخذ الاشتقاق بآخذ الاشتقاق وانما تسمي المشتق بما
 مشتق ليس تسمية لما اخذ الاشتقاق بآخذ الاشتقاق قد كثر
 الكلام المصنوع بالتحقيق التردد في المشتق على المشتقين اللذين
 في احدهما حصول التعريف الذي كلام السيد المحقق صحيح فيه و

في الآخر يحصل الترسيم الذي لا يمنع كلامه فيه والقول بجواب
الترسيم في جواب ما هو على سبيل المثال لا يمنع الا عند قرينة وفي
منطقية فالشك الاول من التردد المذكور في الترسيم يحصل من
الشك الاول في الترسيم بكونه هو للترسيم في الشك الثاني فقد تحقق
قرينة دالة على تجويز الترسيم في جواب السؤل بما هو عليه وهو قوله
او بوجه آخر واداء به الوجه الثاني فيكون الترسيم الذي هو
الفتيان مغايرة بالثبات كما هو المتبادر منه فالمراد بالسؤل المذكور
في شق التردد هو السؤل بما هو ولا يجوز وضع الترسيم في جواب
ما هو فالشك الاول لعدم تحقق القرينة فانه نفع عن الترسيم
القاتل المذكور واما اذا كان السؤل عما صدق عليه المشتق
فلا يخفى على كماله ان هذا المشتق ليس تعريفيا للمشتق بالتحقيق بل هو
تعريفيا لما صدق عليه المشتق كما صرح به في تعريف المشتق فيجوز
في الترسيم الاول فيتم المعتد به من تعريفه فيكون لا ترد عليه ما افترق
عليه لا المترجم ان تعريف كل مشتق ليس تعريف السؤل بالبيان
قوله يجوز تعريف الحاسن بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الحاسن بالحركة الا لا ويركنا هو تعريف لما صدق عليه الحاسن
لا لمفهومة الا انه هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح
لاستلزامه تعريف الحاسن بالحركة الا ارادة كماله في تعريف المعتد
وكلام المعتد فيها وعلى ان مراده ما ذكرنا حيث قال في مفهوم
المعبر ويشتمل على شيئين آه فانه صريح في ان مراده ان

تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف لاخذ بالمعنى اقول فيه
بحسب الاما قال عليه حيد المحققين من ان لم يذكر هذا القائل ان
ما صدق عليه الحاسن مقابل لمفهومة وهو مفهومه يمكن
واذا لم يكن هذا الامر مفهومه ما منه لم يصح ان يكون التعريف المجري
عليه كما لم يتحرك بالارادة في قوله الحاسن المتحرك بالارادة تعريفيا
له لان ما صدق عليه الحاسن هو هذا الحيوان الشخص مثله و
من غير صالح لان يكتب وعلى تقدير صلاح حيد لا يصلح المتحرك
بالارادة لان يكون تعريفها له لانها المساواة المعتبرة على رأي الجمهور
بينها ليرد عليه ان ما صدق عليه المفهوم ليس منحصرا في الافراد
الشخصية فلا في الافراد التي هو لخص من المفهوم بل ما صدق
عليه المفهوم قد يكون مساويا كالحوان في المثال المذكور في
ما صدق عليه الحاسن والمتحرك بالارادة يصح ان يكون تعريفيا
له فالقائل المذكور حكم بان المتحرك بالارادة تعريف للحيوان الذي
هو صا والحاسن لانه بل انما قد عرفت ان مقصود الثالث من ذلك
الظهور المتعدد بالتحقيق ان يعتد به المشتق بالمشتق هو الحقيقة
تحدد المبدأ بالمبدأ وان يتروسم المشتق بالمشتق ليس تعريفيا للمبدأ
بالمبدأ فعرضه من كماله اشتغال بين الحصول بالسؤل الاول عند
المشتق والسؤل الثاني في رسم مفهوم المشتق بقوله القائل ان
هذا المشتق ليس تعريفيا للمشتق بالتحقيق بل هو تعريف لما صدق
عليه المشتق كما صرح لا يخفى فانه فان كون الشيء تعريفيا لما صدق

عليه المشتق ما دأبنا له في الصدق مستلزم لتعريفه تعريف المفهوم
المشتق ولذا ذكرنا في السؤال الثاني أن الذي هو في
الضاحك ليس تعريفه صلتا لتعريف مفهوم المشتق الذي هو
الضاحك فليس تعريف المشتق مختصرا عنه لأنه في القسم الأول يظهر
فناء قوله ولا يراد ما أوردته آية والتعريف من هذا القائل كيف تلزم أن
تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للمبدأ بالمبدأ مع أنه منع ذلك
في التعريف الوهمي وكما رأيت فساد قوله هو تعريف لما صدق عليه
لخاص لا المفهوم الذي هو معنى المشتق آية فإن قوله انتم لا
يجوز تعريف الحساس بالمحرك بل بالآلة ولا يجوز تعريف الآلة
بالحرك كما صرح في أن التعريف بمفهوم الحساس وكذا قوله بعد وإذا
تقرر أن تعريف المشتق بالمشتق على تعيين صريح في أن التعريف
في كل من التعيين تعريف لمفهوم المشتق ولا قيل من أنه لا يتحقق
على ما له في مسكة أن القسم تعريف المشتق المقسمين أحدهما
ما هو عبارة السؤال على نفس مفهومه والثاني ما هو حيل إلى الشيء
لما صدق عليه المشتق وقد علم بوجهه وأننا إن يعلم تحصيله أو
بوجه آخر ثم حكم بأن الأول مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ والثاني
الثاني فعبارته صريحة في أن القسم الثاني تعريف لما صدق عليه
لأنه صرح بأن السؤال لما صدق عليه الذي علم بوجهه والمراد
أن يعلم بكنهه أو بوجه آخر ولا ريب في أن الشيء المعلوم
بالوجه المراد معرفته بوجه آخر أو بكنهه هو المعلوم لا المجهول

ما يقع في جواب السؤال عنه بما أنما هو معرف له وكيف يكون ذلك
يطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه أو بوجه آخر والجواب
تعريف الشيء آخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق أن من
تعريف مفهومه وتعريف الأمر المساوي الذي يصدق
هو عليه لا يخفى ما فيه فانه إذا قسم الشيء تعريف المشتق إلى
قسمين أحدهما ما هو جواب السؤال عما صدق عليه المشتق
المساوي له فيكون عبارة صريحة في أن تكون القسم الثاني
تعريف لما صدق عليه مستلزم لكون القسم الثاني تعريف للمفهوم
المشتق المساوي لما صدق عليه منوطة أن تعريف أحد المتساويين
هو تعريف الآخر وقد عرفت غير مرة أن مراد الله من السؤال الثاني
تفصيل رسم لمفهوم المشتق فالجواب في السؤال الثاني أن
كان هذا لما صدق عليه المشتق المساوي له كان رسم للمفهوم
المشتق وإن كان رسما لما صدق عليه مفهوم المشتق كان
وجها غير مفهوم المشتق بليل قوله آخر أي بوجه آخر
غير وجه هو مفهوم المشتق فكان رسما لمفهوم المشتق كما
كلام الله من هذا التحقيق أن تحديد المشتق بالمشتق تعريف
المبدأ بالمبدأ وأما تسمية المشتق فليس تعريف للمبدأ بالمبدأ
كما اعترف به ذلك القائل في الحاشية التابعة إذا تمهد
هذا المظهر فساد قوله لكنه جعل تعريف المشتق أن من تعريف
مفهومه وتعريف الأمر المساوي الذي يصدق عليه فالجواب

تعريف المسمى الذي يصدق عليه بعينه يفتح ان يكون
تعريفه ويكون شيئا بالشرطين الموصوفين في الشرح على ما
هو هو لفظ جعل التعريف المشتق ايم من تحديد مفهومه
وحدد به المسمى الذي يصدق عليه باعتبار انه رسم له
لجعل تعريف المشتق ايم من تحديد والترسيم وقيل باللفظ
في الجواب بالكتابة آه وقيل من ان الكتابة هو رسم الانسان فلا
يفتح ان يقع في جواب ما هو منه فرع بان يقال يفتح الترسيم
في جواب ما هو على سبيل المسمى عند تحقق قرينة يدل عليها كما
في الشق الثاني من القرينة المذكورة في الشرح فان قوله او
بوجه آخر قرينة والدليل على ذلك ما ما يقال من ان اللفظ لا
ادادوا بطلب ما يعرّفه والرسم بالشرح اللفظي ايم يفتح
الحكم بتقديم تسمية على جميع المطالب لجواب ان يعلم برسمه
مثله ثم يطلب سبيل البسيطة وجوده الى آخر المطالب فليس ينبغي
لانه اذا علم الشيء برسمه ولم يعلم بآثاره ثم يطلب سبيل البسيطة وجوب
يكون هذا السؤال بالقياس المفهوم هو الرسم لا بالقياس
الى مفهوم الشيء لان السؤال سبيل اذا كان بالقياس الى الشيء
وجب ولا ان يتصور ذلك الشيء بانه ليمكن طلب وجوده
سبيل فانه اذا كان الانسان مثله يعلم بوجه الفكرة ثم يطلب
سبيل البسيطة لوجوده فان كان هذا المطلب بعينه مطلب وجوب
مفهوم الانسان فان علم بعد معنى الانسان بآثاره لم يفتح الى

ان يطلب سبيل البسيطة وجوده وليس كذلك بل ربما شك وجوده
فيحتاج الى مطلب سبيل البسيطة لهذا القول من الشرط يجب ان يقال
ان الحق هو ان الحكم بالتقدم المذكور انما يفتح لو ارادوا بطلب
الآثار وهذا ما يتناول التعريفات اللفظية لا ما يتناول الرسم
فلا شك ان تعريف الموصوفين بما يمكن ان يجبر عنه آه مراد
الشر ان تعريف الموصوفين بما هو موجود بما يمكن ان يجبر عنه انما
هو ترسيم لانه لو كان تحديد الزم ان يكون امكان الجبر معروفا
للموجود نحو لا عليه بالموافاة وليس كذلك فانه فرع عنه ما
يحل عليه من انه لا شك ان عرف من المعربين من هذا التعريف
وامثاله بان كنه الوجود بما هو موجود فان التراجع انما وقع
في بعضه لثبته الوجود وليس العرفين فمقورا افراد الموجود
سميت بما كان من الوجود ومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بل
لنفاذ فلو حل التعريف على الوجود الثاني لكان تعريفه افراد ذلك
بوجه تميزها عن الوجود وذلك غير مقدر انتم على الوجه
الاول اعني تعريف الموصوفين بما هو موجود فتح كون امكان
الجبر غير محمول على الوجود وحل آخر في التعريف لو لم ينفذ العرف
ولم يلزم كونه محمول عليه فانه لا شك ان مقصود المع من قوله
تحديد هو التحديد الذي هو معنى التعريف ايم من ان يكون
محدد بآثاره شيئا وترسيم منه مفهوم المشتق بالمشتق
ليس تعريف المسمى بالمدى كما اعترف به هذا القائل انما في الشق

الناظر ولا شك ان هذا القيل وقد عرفت ان مقصود الله بالذات
من الوحي الاول تنبيه مفهوم المشتق لا تعريفه ما قصد عليه
مفهوم المشتق السابق فانه ذلك جعل في رعيه ليعمل به في
المشتق كما قرأنا في الآية غير مرة ويمكن دفع كلام الله عن سببه
المحققين بان يقال مراده ان كل تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
والحقيقة تعريف للمبدأ بالمبدأ سواء كان هذا او ذاك فانه لا نجد
فأخذ التعريف صادقا على مبدأ المعرفة بالمعطاة وان كان دينا
كان التعريف المبدأ بالمبدأ من قبيل تعريف الشيء بغيره فاما
فانه يصح تقديم الاستلزام المحل كما هو المشهور وهذا هو مراده
من قال في جواب قولك من ان التعريف في هذا المقام ان تعريف
المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف مفهومها من حيث هي
مفهومها وما وربما يكون المقصود منه تعريف مفروضاتها التأسيسية
كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي لم يولد حاشا بوجه آخر من
عونه كما لم تحرك في الاوادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم عرفا
مأخذا اشتقاقيا مأخذا اشتقاقيا ووثائق فانه على نوعين
نوع يكون تعريفه المأخذ بالمأخذ نفسه كالوجود والشيء وقسم
يكون المأخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حله عليه طام
فان العوارض المختصة بالموجود على نوعين نوع يصح ان
يجعل على الوجود ونوع لا يصح ذلك ولكن يمكن ان يجهل
بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات المذكورة موجودة في

هذا المقام من النوع الاول وقيل على كلا وجهيه واما ما قال عليه الله
من انه فيه عيب اما اوله فلا ما ذكره ان لفظا جالي لدليل المعتد
الدال على ان كل تعريف للمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق فانه من الجيب
ان بعض تعريفات المشتقات ليس تعريف لمبدأ لكن ذلك ما لا يقدر
التامس ولا يدفع نفسه بان التعريفات المذكورة في هذا المقام
تعريف للمبدأ اما ثانيا فلا من معروض المشتق وان كان مشتقا كان
من القسم الاول ومستلزم التعريف مبدأ اشتقاقيا بوجه وان
لم يكن والعرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف
المشتق على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحمار
المحرك في الاوادة بغير غايته البعد واما ثانيا فلا من دليل المعتد
ان انا ذات تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ لم
يتوجه على التامس ما ذكره الجيب من جبال تعريف ما هذا الموضع
بما هو مأخوذ من مأخذ التعريف لا بنفسه وان لم يقد بذلك لم يقدر
على دليل ما فرعه عليه من قوله تعريف الموجود بالذات العين
تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لحيوان ان يكون تعريفه المأخذ
بما يوجد من ثبوت العين لا به شئ آخر لا بما قبل من ان مداد
الامارات على جعل كل ما هو بالمأخذ لنفسه وتصحيحا لفظا للمعتد
وليس مقصوده ذلك بل الظاهر مما بينه انه تحقق المقام و
تقصيده له لا توجيه كلام المعتد فلا يرد شي من الامارات
ان ذكرها هذا المذهب لانه لا خفاء في ان مراد القائل المذكور

وقع بعضك وتصحيح كلام المعتز بل ان يقال ما ذكره ان نقص
اجابة لدليل المعتز الدال على ما ذكر وهو ان قال لا يمتنع عدم
تخلف المدعي عن الدليل فان خلاصته ان التعريفات الحادية
على المشتقات على قسمين ما يكون المقصود فيه تعريف مفهومات
المشتقات من حيث مفهوماتها وباق ما يكون المقصود فيه تعريف
مفروضات المشتقات المسماة بها والاول بالمفهوم تعريف المدعي
بالمبدأ اعلى احد من التعريفين المذكورين وهذا هو المراد بالمعتز
ولم يقل هذا لقال ان يات بعض تعريفات المشتقات ليس بتعريف بل
بل يلزم من قوله دون الثاني ان بعض التعريفات الحادية على المشتقات
تعريف وليس تعريفها لشيء اشتقاق المعرفة عنها اشتقاق المعرفة
وهذا التعريف هو تعريف لمفروضات المشتقات فيندفع الالزام
الاول واما امر الثاني فانه قاعه بان يقال ان معرفتنا للمشتق
لا يتعين في المشتق بل على حيزين احدهما ان يكون مشتقا وتاييدها
ان يكون غير مشتق كما ذكره في المثال وعلى التقديرين يمكن ان
يكون المعروف مشتقا وان يكون غير مشتق فهنا اعتبر احتمالين
في ثلاثة منها ليس تعريف المدعي بالمبدأ وفي واحد منها تعريف
المبدأ اشتقاق المشتق المعروف من مبدأ اشتقاق المعرفة فتدور
سيرة المدقق معروف من المشتق كان مشتقا كان منقسم الا انه
ومستلزما لتعريف مبدأ اشتقاق برهانه منه فانه اذا كان
مشتقا فلما يلزم برهانه ان يكون تعريفه مستلزما لتعريف ما اشتق

المشتق المعروف لا مأخذ المشتق العارض وقوله من انه ان
لم يكن المعروف مشتقا والعرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله
قائما من تعريف المشتق منه نعم ايضا بان يقال ان القائل جعل
هذا القسم قائما من تعريف الذي اخرج اعليه انما على المشتق سواء
لخصه منه الا تعريف معرفته من ذلك المشتق اذ لم يقصد منه
انما تعريف نفس ذلك المشتق وانما استبعاده قصد تعريف
الحيزان من تعريف الحساس بالمحرك بالا زيادة فهو غير واقع
في موطنه لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس واديد تعريفه
بوجه آخر وقيل الحساس هو المحرك بالا زيادة كان ذلك بالحقيقة
تعريفا للحيوان بالمحرك بالا زيادة بل اذ لم يعلم الحيوان الا بوجه
الحساس فلا يوجب سبيل الى تعريفه بالمحرك بالا زيادة الا ان يقال
الحساس هو المحرك بالا زيادة وتوقلت مثلا الحيوان هو المحرك
بالا زيادة لم ينع من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علمه بوجه آخر
فاذا امر الثالث فهو منقطع بان يقال مراد المعتز من انما
الحيثي المذكور ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لما أخذ بالاشتقاق
على احد من التعريفين المذكورين ودليل المعتز قد افاد ذلك فيصير
على الثاني ان ما ذكره المجيب من جواب تعريف ما أخذ المعروف
بما هو مأخوذ من مأخذ التعريف وانما تندفع ما ذكره على الدليل
من قوله تعريف الموجهة بالاثبات العين تعريف بالحقيقة مر
لوجهة بشيوة العين هي بواسطة ان الواقع كذلك فان

لم يوجد آه قيل ان سياق هذه العبارة يدل على ان لا تضاف بين
المفرد والمركب اما باعتبار اتحاد النوع الوضع في التوافق فان
وضع المفرد شخص وضع المركب نوع او للتفاوت بينهما ما
بالاجمال والتفصيل والثاني اول لان وضع المفرد قد يكون شيئا
كالشخصات فلمن ان لا يجوز تعريفها بالمركبات ومن ههنا علم
ان لا تضاف بين العدم وسلبه لكونه على تقدير ان يكون معناه
ذلك واعتبر من عليه سببه الله فحين باق لا لم كلام الشرح
يدل على ان لا تضاف بين المركب والمفرد وانما يدل على ذلك لو
كان صواب لم يوجد في قوله فان لم يوجد ما يحق الى اللفظ المراد
وليس كذلك بل هو دارج الى اللفظ المفرد المراد المذكور في
قوله بل معار على اللفظ المفرد المراد ذلك لا يخفى ولا م ان
التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناه
واحد فان التفاوت بينهما في اللفظ ليس كما سبق قال الله
وسلبه لكونه على ان ليس في الكتب المشبهة اعتبار اتحاد النوع
في التوافق فن ان علم انه معتبر منه وما قال التفاوت المذكور
في وضع الاعتراف عليه من ان وصف المفرد بالمرادفة يقتضيه
الاسلوب في المركب من وضعه بالتوافق الى قوله العاطف مركبة
والعلم مفهومة عما يشعر اشعار بعدم التوافق بين
المركب والمفرد او لتحقيق التوافق بينهما لم يكن لاعتبار الاسلوب
هذه التطويل فائدة بل بان اللفظ ان يقول مناد على اللفظ

المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او مركب كذلك لو لم يكن
التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوجه
ما ذكر من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا اذ كان
المفرد والاعلى التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل
المستفاد من المركب مقصود وقد سبق مما في العدم وسلب
الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصله واما اعتبار اتحاد
الوضع فانا ذكرناه على سبيل الاحتمال ولذلك قلنا ان الثاني اول
فك ايراد برده عليه ان يعتبر بالاسلوب في المركب من وضعه بالترادف
انما يكون لاجل ان المركب لدال على مفهوم المفرد على قسمين احدهما
مرادف له كما طعن المعترض وثانيهما ليس مرادفا له كالحيل
الناطق بالمشبه الى الانسان كما مر سابقا فقوله لو تحقق التوافق
بينهما لم يكن لتغير الاسلوب وهذا التطويل فائدة ليس على ما
ينبغي وانما اختار المفرد المرادف اولا فاما هو لكونه اخصرت له
فان لم يوجد مفرد كذلك او مركب كذلك ليشعر باختصار
المركب فيما ذكر وليس كذلك ولا يخفى ما في قوله ثم لو لم يكن
التفاوت بين المفرد والمركب الى قوله مقصود اذ ان المركب
على قسمين كما ذكرناه في الثاني السمين الذين مثل الحيوان والثاني
بالنسبة الى الانسان يحتاج الى ما ذكره فائدة مرتبة في هذا القسم
وانما قوله وقد سبق آه قد مر فانه في الحقيقة السابقة ويمكن
ان يقال ان عدم ذكر التفصيل في المركب اشعارا بان المفرد

ليس مرادنا للتركيب والحق ان بعد ليس بين المفرد والتركيب ترادف
بناء على بشرط انشاى عند الوضع المعبر في المتراو بين كما هو
اذ لا يثنى من المعبر ما ان اعترف من الوجود بوبك ذلك ما ذكره
الشيخ في الشفاء من ان الموجود والشيء والصنوي معاينها
ترسم في النفس اقسامها اولها ليس ذلك الاقسام مما يحتاج
ان يحمل يا شيئا اعرف منها واقاما قيل من ان هذه الكلية غير
واحدة فهو كما يرى بل هذه الكلية بجمعية قد يه على ترميزها
بان نسبة مفهوم الوجود الى المصيرة كاستنباط النواحي الباصرة
كما ان ليس في المحسوسات اظهر من لكون ذلك لم يكن في المعقود
لان المفرد من الوجود فانه الماهي بالموجود الموجود من حيث
هو موجود فالقبير بالوجود انما هو لا شارة على صرافة هذا
الموجود بل يمنع كونه مقصورا اليه فلا يمتد الكلام ههنا ان
الموجود بالحققة هو ما يصير الاشياء موجودة باعتبار جمعية
وتعلقة بها وله عنوان فكل ولازم في العقول البشرية فقط
الوجود انما موضع لهذا العنوان مستعمل وملزوم او موضع
للملزم مستعمل فلا نمل العقلي والحق لا شك في تحقق امر في نفس
الامر بحيث يكون الاشياء موجودة باعتبار جمعية وتعلقه بها
والقصور عقلية محال كانه وان كانت غير موافقة له والحققة
لن قال بان الاسماء موجودة للموجود في الخارج انما
الاحتمال الثاني ومن قال بانها مضمومة للصنوي العقلية انما

الاول وكل من الملزوم واللازم في غاية الظهور انما الملزوم
هو في شدة ظهوره حصوله الخفاء بالنسبة الى العقول البشرية
كما هو المشهور وانما اللازم هو ما بحيث لا يكون اعرف منه
بواسطة شدة ظهوره من ومنه وسيجي زيادة توضيح ما ذكر
انشاء الله تعالى اذا تقررت ما ذكرناه ان اراءه ان لكنه حقيقة الوجود
ملزوم الذي يكون الاشياء باعتبار تعلقه بها موجودة كما
منع تصور العقول البشرية من محال لا يمكن دفعه الا بان يقال
نزاع القوم ليس في تصورهم بل نزاع القوم انما هو في بقاء
القبيل ليس او بحيث يصير صورته العقلية وان اراءه ان لكنه
حقيقة الوجود مفهوم اللازم الشاوي الماهي باعتبار رفضه
للاشياء بغير موجودة لمنع كل من البداية والقصور
مطابقة وهذا في الشيخ في الشفاء الموجود والمثبت و
المحصل اسما ترادفة على معنى واحد ولا شك في ان معناها
قد يحمل في نفس من غير هذا الكتاب وانما ما قال سيبه الله
قدس سره في الحاشية من انه قد ذهب جميع من اجل المتأخر
الى ان نزاع القوم في كنه الوجود وسعوا انه مقصور با
اكنه رتبهم الشيخ ههنا وانما اظن ان النزاع في تقرير الوجود
وان المنع ساقط وانما بيان نزاعهم لتقرير الوجود فقد
مراعاة وانما بيان سقوط المنع المذكور فلا في الوجود اذا
كان امرا عقليا اشتراطيا لا يكون له تحقق في نفس الامر

لأنها لا تظهر كما كان مهيبة وكنت فانه نفسه اذ لم يوجد منه
معتقد وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعتقد منه كنه
الموجود او مظهره ويكون ذاته واذ ان الكلي لا يفرده في
نفس الامر كما لا يشي ذلك يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس
الى ما هو فرد في نفس الامر يكون احدهما فلا يكون له فرد فيها
لا يكون شيئا منها لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر
عقل انتزاعي لا وجود له فلما خرج للبراهين المذكورة فكيف
سيمكنه الاشتراك مستقل عنه منها ولا فالفهم لان ما
يحصل في الفهم ليس من افراد ضرورية ان زيد مثلا ليس
موجودا ما في ذهنا من وجوده كما انه ليس متحركا ما في ذهنا
من حركته والمعادنا الى ذلك بقوله والوجود من الحركات
العقلية لا يستلزم استغناء عن الحمل وعلوله فيه فوجه حجب
لا لا قيل عليه ان انه ليس تراهم في مطلق التعريف اذ لا
يكن ان يدعى احد من العقلاء انه ليس مفهوما ما عرف من
وحد الوجود اذ من حمل وجودها مكانا او زمانا منه وكونه
فأما ان استفادته الى غيرها فيمكن ان يفرق من صف الوجود
باجزاءها التي هي اعرف منها وما قاله في بيان سقوط المقع
اذا الوجود وان كان احرا انتزاعيا لكنه ليس انتزاعيا فيكون
له تحقق في نفس الامر كما ان الاما فالتامر والاستبارة
وانكار وجوده في الفهم متكاملا بوجهه والتمسك بان ذلك

مثله ليس بموجود بما في ذهنا من وجوده كما انه ليس متحركا
بما في ذهنا من حركته يقتضي ان لا يكون الامراضا الموجودة في
الخارج موجودة في الفهم فان الثبوت لا سواد لا يكون اسود
بما هو في ذهنا من سواده على ان الام انه ليس موجودا بالوجود
الحاصل في ذهنا فان الموجود في الفهم هو حقيقة الوجود
كما هو من هذا المحققين بل تشبيهه بالكلي العرض ذاتي البعد
فان الوجود هو المعنى الموجود ولا شك في ان له افراد في
نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى للصدق فان له حصصا
حكم القوم بان كل فنوع بالنسبة المحصية لانه لا خفاء
في ان النزاع حاصل في تعريف الوجود فانه عندنا لا يمكن
ترسيده لا عند يده بطلان من كلام الشيخ قال بمساواة
الموجود لا يمكن تحديده لان اولي في التصور اذ ليس له حيز
ولا فصل وبالحيلة شيئا اعرف منه حتى يعرف به ولا شيء الا منه
حتى يتخذ فحده وقال في بعض الشروح واما موضوع الاصل
اي الموجود من حيث هو موجود فليس يحتاج الى تحد بلية
ليس له حيز ولا فصل في الحيلة فليس شيئا اعرف منه حتى
يعرف وليس له رسم اذ هو الحد والتسم يجب ان يكون اعرف
من المحدود وليس شيئا اعرف من الوجود ولا اعرف منه نوعه
في حده فان الموجود وما يجري مجراه كالشيء والضروري شيئا
يرسم في النفس ادسا ما اوليا لها اصل كلام السيد المدقق

هو ان ليس للوجود ملكه ان تفصيل الله ان لم يكن له لا يقال ان ليس
له فرد في نفس الامر واما الحقيقة فتتألف في ان العقول منه كنهه
لانه يكون التزاع في الله بل التزاع في امكان تعريفه الموصول الى
مفهومه البسيط وليس معنى كلامه في التزاع في مطلق التعريف
كما ان هذا القائل نقوله ليس نزاعهم في مطلق التعريف الى
قولهم انهم من عندنا دفع عنه كما لا يخفى واما قوله وما قاله في
بان سقوط المنع ما فظاه فغيبه ان الوجود على تقدير ان يكون
انتمائيا ليس له تحقق في الخارج باعتبار انه ولا في الذهن
بحيث يتحقق به الشيء باعتبار تحققه في الذهن قوله فيكون له
تحقق في نفس الامر ان ادان له تحققا باعتبار ذاته في الخارج
لم يحف بطلانه وان اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في ذهنا
لم يتحقق الشيء به بهذا الاعتبار كما يدل عليه قوله وانكار وجوده في
الذهن مكارية صريحة فانكاره مكانة صريحة وان اراد ان له
تحققا فيتحقق الشيء به بهذا الاعتبار لم يحف ايضا بطلانه فترى
الشيء المدقق قد سرته ان الوجود لما كان انتمائيا لم يتحقق
بذاته باعتبار ان يتحقق الشيء به ولا في الخارج ولا في الذهن اما
تحققه بذاته في الذهن لا سيما الاعتبار هو مذهب البسيط المنع
نقوله انكار وجوده مكارية صريحة لا يوجب سقوط كلام
الشيء المدقق قد سرته فانك لا تنكر وجوده في الذهن مطلقا
بل انما تنكر وجوده في الذهن بحيث يكون وجوده فيه منشا

كله الشيء موجودا ولهذا قال ان ذنبه مثله ليس موجودا ما
في ذهنا من وجوده كما انه ليس متحركا بسبب ما في ذهنا من الحركة
وذلك لا يقتضيان ان يكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة
في الذهن كما لا يخفى قوله فان الشبهة الاسود لا يكون ما في ذهنا
من سواده ان اراد به ان الاسود لا يكون الاسود بالستراد
الذي هو في ذهنا كان باطلا وان اراد به ان الاسود لا يكون
اسود بسبب ما في ذهنا من سواده كان ذلك مسلما وذلك لا يتلج
ان لا يكون السواد موجودا في الذهن بل تحقق السواد فيه و
ليس ذلك التحقق سببا لتكون الشبهة الاسود اسود ثم قوله
على ان لا انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهنا انما
به انه ليس موجودا بسبب الوجود الحاصل في ذهنا كما هو
مراد السيد المدقق قد سرته كان عدم تسليمه مكارية صريحة
لا يلزمه عاقل وان اراد به عدوا المذكور فلا دخل له لكلام
الحشيش المذكور في قوله وتبين من الكلي الفرعي في غاية البعد
قوله فان الوجود ذهنا بمعنى الوجود مناه لما تر من ان
المفهوم من تعريف الوجود هو تعريف الموجود وليس للوجود
في نفس الامر غير المصنوع وهذا هو مراد الحشيش وتحقق المشأ
بين الوجود انتمائيا والكل الفرعي في ذلك واما قلنا
في كلام السيد المدقق قد سرته بحيث لا في كلامه نظرون
وتبين ان هذا ان المواد من قوله بعض احببه المتأخرين

هو سيد المحققين قدس سره وقد صرح في بعض تصانيفه
 بان الظاهر ليس الا بما عتبه بمفهوم الوجود وقد منع كونه
 معقولا بالكنه اي بالذات المرادة بكنه الحقيقة ما يعي تفصيل
 الهوية المركبة ونفس الهوية البسيطة ونقل عن البعض انه
 لا يمكن تعقل الوجود وعن البعض ان تعقل الوجود ينبغي ان
 يدركه نظري كما يتحقق ومن البعض انه ينبغي وبما هو
 كما هو المختار عندنا في دفع روجه ومن هذا التفصيل يعلم
 ان النزاع في كنه الوجود بالمعنى المذكور سواء كان المراد بال
 الوجود ما يعبر عنه به وهو ما يكون الشيء موجودا باعتبار
 ارتباطه به وهو الوجود الحقيقي والمراد به الوجود لا يتراعى
 الذي هو لازم الوجود الحقيقي قال سيد المحقق في شرح النفا
 وليس يلزم كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي
 ان تحقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجوده لحيوان ان يكون
 هذا المفهوم مانعا من حقيقة هذا صريح بان المفهوم
 الوجود حقيقة وقد منع في حاشية على شرح هذا كما يكون
 تصورا الوجود بكنه الحقيقة بديهيا ونجوه ان فقال ان اذا
 ان تصور بكنه حقيقة بديهيا فذلك لا يمنع كونه متصورا
 ايضا وبالحد يعلم من هذا القطع ان المفهوم الوجود لا يتراعى
 حقيقة في الحقيقة الوجود الذي باعتبار كونه الاشياء وجودا
 وهذا كلامه لاشبهته في حقيقة وسيأتي تحقيقة ان شاء الله تعالى

واذا تحقق هذا فنقول للوجه الاول للظن في كلام السيد المحقق
 من القدماء والمتأخرين ويتفق المبرهان بان مفهوم الوجود
 لا يتراعى الذي لا تحقق له في الخارج احد كونه يتحقق الاشياء
 في الخارج باعتبار علقته بها وسيأتي زيادة ايضا في ذلك ان شاء الله
 تعالى الجليل والوجه الثاني للظن هو ان كون مفهوم الوجود
 انتزاعيا سواء انضم اليه مباحثه او لا يمتثل لمفهوم كنهه
 وذاته لحيوان كونه حاصلا في الالها ان يامر بابه فلتنا ان يطلب
 الدليل على ثبوت ذلك وهو سيد المحقق ان يدعي البهية في ذلك
 ويكون فيه موافقا للمعنى وان كان ذلك الوجود مختصرا في
 الانتزاع فيقال له فانه قال ايضا بان المفهوم الوجود لا يتراعى
 حقيقة متحققة في الخارج منشاء انتزاعه ثم قال سيد المحققين
 قدس سره بعد كلام المذكور فان قلت اذا لم يكن الوجود وجودا
 في نفس الامر لم يكن ماضيا للهية فيها وج لم يكن بين الامر الوجود
 والمعدوم فرق قلت لا ثم انتفاء الفرق بينهما لان ما يكون مفهولا
 الموجود متحول في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك كان
 معدوما لا يقال على ما ذكره بل يلزم ان لا يصدق في الوجود على الهوية
 لان صدق على الوجود من اجابا يقتضي قيام مبدأ المجهول بما
 الموصوف لا تالام ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد
 لا يكون في زيد موجود والنفس عالمه بديها وسيجيب لهذا
 زيادة تحقيق قوله لاحقا في تحقيق الفرق مصداق القول

بأن الإنسان الثاني ومعه ان القول بأن الإنسان موجود في الخارج بغير من ذلك ان يتصور في القول الثاني احوالها
تساوية وان يتحقق ذلك الامر في الخارج فانه لا بد ان يتحقق
ان الانسان المرجح حقيقته منشاء لا يتراجع الموجه فيه فان الانسان
من حيث هو ان كان ليس بشيء لا يتراجع الموجود فيه الخارج فان
الانسان من حيث هو موجود غير الانسان من حيث هو انسان و
هذه الحقيقة عبارة عن حقيقة الوجود لا تتراعى فلو لم يكن
الموجود لا تتراعى حقيقة الخارج هي منشاء لا يتراجع لم يتحقق
الشيء به فان تحقق الشيء به عبارة عن تحققه بحقيقته هي منشاء
استزاعه والجهل من هذا المدق قد سوسر لم يحكم بحقيقة حقيقة
المفهوم الوجودي لا يتراعى فنفس الامر مع الحكم يكون هذا المفهوم
مستلزم مع الشيء الموجه في نفس الامر فان الحكم الثاني مستلزم
الحكم الاول فان اتحاد هذا المفهوم مع الشيء الموجه في
نفس الامر انما يكون بسلطنة معتد بلزوم ذلك المفهوم مع
هاتين قائم ذلك وذلك لا يتراءى معروضاتهما
احتمالات او نية احدهما ان تلك الاجزاء معروضاته وتاثيراتها
مؤدنه وتاثيراتها ان تلك الاجزاء مع الوجود عارضين الشيء آخر
وبالبيان ان يكون معروضين الشيء آخر نظير التركيب اما في مفهوم
الوجود ان عارضه او اعم اجنبي وكل ذلك على القولين
ولكن ان اقرب الاحتمالات هو الاحتمال الاول اتحاد وبن الحذف

فيه لقياس عليه البقاء وذلك بالبداهات اول قيل فيه بحث
لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلة كان اشتباه
البداهات بالنظري قليلة اقول اذا كان عدم تذكر المشقة التي
قد كانت قليلة كان اشتباه النظري بالبداهات قليلة لان المشقة
انما كانت في النظري فلم لو كان عدم تذكر عدم المشقة على تقدير
عدم حصول المشقة قليلة كان اشتباه البداهات بالنظري
قليلة لكن فله عدم تذكر عدم المشقة على تقدير المذكور غير
واقع واتحاد مفهوم تقيضه قليل ان تقيض الوجود هو الوجود
وجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثله مع انه
لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم اذا العدم
معنى الوجود وهو تقيض الوجود وهذا كما يعين ان
المراد بالامور المعاشة المشتقات اقول تقيض الوجود بالحقيقة
هو العدم اما الله وجوده كونه بالانقيض قوله تقيض
الوجود هو الله وجوده مطلقا ويرى له هنا اعتراض سيد الله
قد سوسر بقوله ان اراد ان الله وجوده بمعنى الوجود صا
على زيد مفهوم لكن لا يتم ان تقيض الوجود وان اراد ان الله وجوده
بمعنى رفع الوجود صا على عليه او معناه بالمفادسية فابودن
وهو لا يصدق على ذات زيد بانه وقال القائل المذكور عليه
من ان قد حل الرفع المعبر في التقيض على القولين لصدقه
وهذا عجيب ممن يشم رائحة الصناعة اذ على هذا التقدير يمتل

احكام التي ذكرها القوم في الشب بين التناقض مثل كون نقض
الام انقض وبقض لمباثين متباثان تباث جزئي لا تباثا
كلها قالوا لانه قد يكون بين نقض المتباثين ام من وجه اذ بين
نقض الام وعين انقض كانا حيوان والاشان تباث كل مع ان
بين نقضهما هو الحيوان والاشان قوم من وجه لصديق على
القرين مثله ولو كان معنى الانسان عدم الانسان كما حبه كان
بين وبين الحيوان سبأنة كلية اذ عدم الانسان بالمعنى المصدق
لا يصدق على شي من الحيوان اصله وكذا لا يصدق على التقدير
نقض الانقض على غير الام مثل لاه انسان على بعض الحيوان و
لا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع التناقض تباثا كل
اذ لا يصدق عدم التباث مثله وعدم الانسان بمعنى ما يرد
مناسك وتاثير ان الانسان على امر واحد اصله نفس على ذلك غير
لما مراد ههنا هو المعنى الاستفاق اعني ما ليس به ذلك الشيء
كما دل عليه عبارةهم فمن منع بانه لا ينفك في ان الرافع المعبر
في التفسير الحقيقي هو انما يكون بالمعنى المصدق واما ما قاله
من انه على هذا التقدير يبطل احكام آية فلا يخفى انه لا يرد
من التقيض في مثل قولهم نقض الام انقض انما هو سببه
التقيض الذي يبقى نقضا متبعا في سميت الشب وهو المركب
مثله من كلمة لا بين القسمين المذكورين والى تحقق التناقض
الحقيق على تقدير الاول القسمين الذي هو معتبر في تناقض

المفردة في سميت الشب وسلم تحقق التناقض ومنع التصدق
على وان زيد على تقدير ثا في القسمين قيل ههنا دليل على
ان يكون للوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا او كان
المطلق وجودا خارجيا كمال يدل عليه الجواب وذلك لان الوجود
مطلقا سواء اخذ على الاطلاق او خصص بالذهن او الخارج و
هو يوجب في الاذهان بوجوده ههنا تباث على اطلاق وهذا
انقض اجمالا لا يدل في دفعه من التعرض لعدم جريان الدليل
او بعدم تخلف المصدق واذا التناقض بقوله وجود آخر غير
المشترك فيه وان كان بلا اعتبار لما قيل في دفعه من ان
المذكور من هذا الدليل لا يدل على ان الوجود بمعنى واحد
يجعل على الاشياء اما ان هذا الخصاص وان الوجود ذاته
على كل ما عير عليه حتى اذا جعل على الوجود يكون له وجود آخر فله
دليل له على ذلك كما لا يخفى حاله اذ كلام هذا القائل يدل على ان
الدليل لا يدل على اشتراك الوجود بين الخصوصيات التي يرد في
وجودها وهذا هو مبدأ التناقض ويرد عليه ايضا ان المشترك
غير المشترك فيه ولو لم يلاحظ فيلزم ان يكون للوجود الخارج
وجود آخر والحاصل ان الدليل لودل على اشتراك الوجود بين
جميع ما يرد في وجوده لدل على اشتراك الوجود الخارج بين
جميع ما يرد في وجوده الخارج ومن عليه الوجود مطلقا
ولا يمتد كون الوجود المشترك فيه ولو كان بلا اعتبار فيكون

لوجود مطلقا ووجود خارجي آخر بالمعنى المذكور وهو مذهب هذا
 توجيه النقض ووجه لا يتدفع بما ذكره هذا ان اريد بالوجود الذي
 يكون مراد المصادم مشترك الوجود المطلق وان اريد به الوجود
 الخارجي كان حاصل كلام المردود ان الدليل دل على اشتراك
 الوجود الخارجي بين جميع ما يتردد في وجوده ومن جملة الموجودات
 الزم ان يكون له وجود خارجي مغاير ولو بلا اعتبار ذلك سيدفع
 هذا لا يراد بما ذكره القائل المذكور والحجاب ان التردد آه قيل
 عليه ان التردد تجوز العقل وهو لا يتلزم المطابقة للواقع
 كما ان التردد في كون العلة واجبا او كائنا لا يقتضي كونها في الواقع
 تلكا لتمام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير
 موجودة في الخارج على تقدير تسليم ليس بحيث لا يمكن
 للعقل التشكيك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل
 للذات والخارجي ومفهوم الوجود موجودا بنفسه المعنى الذي
 ارادته بالتردد المذكور في الدليل وهو ان يكون بين الخصوصيات
 التي لها وجود مطلق ان اريد اثبات اشتراك الوجود المطلق
 بين الموجودات او الخصوصيات التي لها وجود خارجي ان اريد
 اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية فعلى
 ما ذكره يكون مراد المردود بالوجود المذكور في قوله ان يكون
 الوجود وجود الوجود من حيث يتحقق به الشيء المقصود من
 قوله حيث لا يمكن ان يكون الوجود وجودا انه لم يزل ان يكون

من حيث هو موجود بغير الشيء وجود في نفسها فاجاب ان التردد
 الواقع في الدليل انما هو في الخصوصيات التي هي موجودة في نفس
 الامر والموجودة من حيث هي موجودة بغير ليست هو موجودة
 في نفس الامر والموجودة بغير باعتبار ذاتها ويمكن ان يكون مراد
 المردود ان يظهر الدليل القاطع على اشتراك الوجود المطلق بين
 الخصوصيات كما في اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الخصوصيات
 ومن هذا الزم ان يكون للوجود وجودا خارجي كما مر تقريره ولهذا
 قال ان التردد في الوجود في الدليل انما هو في الخصوصيات
 الموجودة في نفس الامر والوجود ليس من الموجودات الخارجية
 فلم يتدبر في الخصوصيات الواقعة في نظيره لان المراد منها الخصائص
 التي لها وجود خارجي وعلى هذين المحلين سيدفع كلام المردود في
 الدليل او رد ما القائل المذكور على ان وعلى الثاني يكون حاصل
 الايراد انه يلزم ان يكون الوجود مطلقا ووجودا خارجي مغاير لما
 بالاثبات او بالاعتبار لا يتلزم في الخصوصيات التي تقع التردد
 فيها فاجاب ان التردد الواقع في الدليل انما هو في الخصوصيات
 الموجودة في الخارج والوجود ليست عنها وعلى هذا سيدفع ايضا
 كلام القائل المذكور والحاصل ان المراد في هذه الموضع اثبات
 الاشتراك المعنوي في نفس الامر وهو السهولة في نفس الامر
 بمعنى واحد واحصل السهولة لا يستفاد من التردد بل انما كانت سهل
 السهل ثانيا ومعلوم ان لم يكن فيه نزاع وعلم من التردد في السهولة

مع الجزم بالثبات على ما يقتضيه المعنى كونه تعين واحد وانتم المطلق
استتراك الوجود بين الموضوعات والمخصوصيات المأخوذة في الوجود
انما هي المخصوصيات الموجودة مطلقا على التقيد بكون المذكور
والمخصوصيات الموجودة في الخارج على التقيد بالثبات في المطلق
يقتضي ان يكون المراد من الموضوعات الموجودة كما لا يخفى وعلى
تعيين ما ذكره من عدم ما قيل من ان التعيين المقام ان التردد
في المخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود ثابته على كونه غير
الوجود فمفهوم واحد ثابت لا يشترك بين تلك المخصوصيات
وليس معتقده منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو متعارف
شعرى ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك المخصوصيات موجودة
في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في
ذلك المفهوم الواحد فالشك ان تردده بالضرورة ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع مع تلك المخصوصيات في الوجود وذلك
فيما لا ريب فيه **الاستدلال** اذا كان الوجود موجودا وتغير ثباته
لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان وجهه
بانه يلزم ان يكون الوجود قائما في اشتراك بين نفسه وغيره
فالجهاب يتناول اعتبارين كما في اشتراكات العامة ومثله
يكون الجواب اذا تردد على التردد المطلق والمطلق لا ينفك
المفهوم المستطوع لانه لا يخفى على احد ان المراد من الثبات
اشتراك الوجه المعنى بين الموضوعات والمخصوصيات التي

تطلق عليها الموجود في نفس الامر لا الوجود قائما لذلك الاشتراك
فالمناصب على المخصوصيات على المخصوصيات التي هي مشمولة لا إطلاق
الوجود في نفس الامر ولا باعت على حملها على المخصوصيات التي هي
مشمولة لذلك الإطلاق فيقول الكلام في اثبات المطلق بعد حمل
الكلام على ما هو المناسب ليكون لقول المردد وجهان على ما ذكرنا
على كل من التقديرين المذكورين تعين الجواب فيما ذكره ان
ونيدفع النقض المشهور بالمراد على هذا الدليل المذكور وهو
اذا ادعى بشر من بعيد وادعائه بالوجه الخبز حراما بانه
هذا المتخير المخصوص المعين وانما ترد في انه لشرا وخير ذو
غيرهما من الاحياء فيلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون هذا المتخير
مشتركا بينهما مع انه خبر حقيقي لا اشتراك فيه اصلا ولا خفا
في انه فاعلا للمخصوصيات التي ترد فيها في صورة النقض
غير مشمول لهذا المتخير لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
آه اقول ان هذه العبارة معنيان احدهما انه لم يكن
مفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
بالضرورة وانما انهم لم يكن مفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم في الحقيقة وعلى الثاني الذي هو مراد
الحق من هذا الدليل لا حاجة الى اتحاد مفهوم العدم ولهذا
قال بهما ولولا ان الوجود يحمل على ما عتبه بالاشتراك لما صح
قولنا ان الشيء لا يخرج من احد طرفي التعيين وعلى الاول

يحتاج الى اتحاد المذكور فانه قد تحقق الحصر العقلي على تقدير
اشتراف الوجود بحسب اللفظ بين الوجود الخاص والعدم الخاص
معين رفع وجود آخر يجوز ان لا يكون معدوما آه وايضا
جواز ان يكون موجودا ومعدوما فيبطل الانفصال الحقيقي
بين الوجود والعدم والافتناء فيشوته لا دخل له في الاستدلال
آه قيل لو كان مفهوم العدم مستقدا بفتح الاغصان الجارية
لا كل عدم حتى رفع وجود خاص والحصر بالشيء بين الوجود والعدم
ورفعه ضروري واما قوله يجوز ان يكون زيد مستقدا بالعدم
بغير آخر فقولنا يقتضي المنع من الوجود الخاص ورفع كما ينبغي
على ذلك كما قول قوله كل عدم حتى رفع وجود خاص فانه انما يلزم
ان يكون تعدد العدم بحسب عدم الموجودات وهو لا يجوز ان
يكون بحسب تعدد الوجودات كما ذهب اليه ان فيكون معنى كل
معية هو رفع ما يفتح ان يكون وجودا سواه كان واحدا والآخر
كما وقع في بيان رفع هذا الوجود ويعلم ان هذا الوجود هو ما سئل
سيد المحققين فحاشيته الظاهر على تقدير ان يكون المراد بقوله
المستدل بطلان الحصر بطلان الحصر العقلي بالكلية واما ان كان
المراد منه بطلان الحصر العقلي في الحقيقة فلا ورود له اصل
فان اخذ في الدليل اتحاد مفهوم العدم اذ اذا سئل القول
المذكور المعنى الاول ومن لم يأخذ كالمبدأ وغيره اذ اراد منه
المعنى الثاني فاعلم ذلك والحاصل ان سيد المحققين حمل القول

المذكور على المعنى الاول ولهذا اورد الوجود وهو لا يراد المقدر
ذكره ان مصدره ليقوله قيل ودفعه ليقوله وفيه نظر
والاول ان يطرح من السبب آه ولهذا اختاره الحكماء كما مر
لا يخفى انه على هذا التقدير وجب ان يحمل بطلان الحصر العقلي
المذكور فيه على بطلان في الحقيقة لان لا يحتاج الى احد مفقود
اخرى لا على بطلانه بالكلية كما حمل عليه سيد المحققين والى
والاحتياج الى اتحاد العدم كما اخذ السيد المحقق او ما يقتضيه
مقاسه من نفس العدم كما يأتى في كلامه ان قيل الحصر على هذا
التقدير آه فان قيل على هذا التقدير يكون الحصر العقلي ثابتا
ولا يتعلق له باعادة دون اعادة قلت قد مر ان صاحب القيل هو
سيد المحققين حمل البطلان المذكور في الدليل على بطلان الحصر
بالكلية لا بطلانه في الحقيقة اذ على هذا التقدير لا يرد على الدليل
هذا القول لم يكن قولنا زيد معدوم بعد عدمه الخاص فيكون
قولنا آه لا يقال هذا الحكم انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ
واما اذا نظر جانب المعنى فانه يفهم من العدم انما رفع الوجود
فعلى تقدير تعدد الوجود يكون معناه رفع وجود وجود
فالخص من الوجود الخاص والعدم بمعنى رفعه ثابتا لا محالة
فقل ان اراد الله ان على تقدير جريان ان يكون وجودا والشيء
الواحد الخاص مستعدا لا يكون بين وجوده الخاص وعدمه
الحصر العقلي مستعدا اذا ملك ان يوجد زيد بوجوده

كأن كان عدمه الخاص اتا دنعها اذ دنع احدهما لا يعينه و
 على التقديرين لا يكون بين وجود الخاص وعدم الخاص نبوة
 المحض اتا على الاول فلا بد اذا تحقق احد وجوديه لم يتحقق
 لغيره مع تحقق دنع احدهما اتا على الثاني فلا بد دنع احدهما
 لا يعينه سواء دنع محورها معا فيكون حكم الاول قارا للثاني
 على ما بينهم من حاشية انه يمكن تقرير الدليل على عدم الحاجة
 الى اتحاد العدم وذلك بان يقال المحض بين وجوده والشيء وعدمه
 ليس ثباتا ما يصح ان يكون وجوده في نفس الامور قارا وبالعدم
 الخاص ليس كونه غير موجود اصله وجعل طرفا المحض للمعتبر
 في الدليل لان لا يحتاج الى اتحاد العدم الذي هو كمال
 الوجود في الظهور والافتقار مع ان المراد بطلان المحض المذكور
 في الدليل بطلان الكلية ولا يجرى بالاعتراض في قولنا الشئ
 اتا فيل لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم الاستزادة
 معنى دنع وجود وجود في معنى قولك الشئ اتا موجودا في
 معدوم ما متصف بوجود خاص او سلبه فتعني العدم الخاص
 مع سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالمحضر على
 القسم الثاني ان يكون متصف بوجود خاص آخر او
 غير موجود بوجود اصله فظهر فائدة تيسر اتحاد العدم
 او على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصله
 فلا يكون الترديد لهية وبين المرجو بوجود خاص خاص لا محالة

ما اذا كان العدم متعديا وان كان متعديا مع رفع وجود خاص
 فيكون الترديد عليه وجب في ذلك الوجود فاصدر من غير متعدي
 الوجود غير الاحتمال وانما يحتاج اليها الترديد بين الوجود والعدم
 وسلب الوجودات لا يخلو الا في ذلك ما سلب عنه وجود خاص لا
 يكون له وجودا بل وان لا يكون له وجود آخر لا يتصور على تقدير
 ان يكون الوجودات متعديا فيكون معتر العدم سلب وجود
 وجوده كالمستحيل ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان
 قيل هذا المعنى ليس هو المقصد في هذا المقام فان العرض هنا
 معناه في الوجود وادنع الوجود عنه بالكلية لا دنع وجوده
 بحيث لا ينافي انما قد يوجد آخر كما لا يخفى فلما هذا تقرير آخر
 لا يثبت اليقين من اتحاد متعديا اما وجوده والعدم
 او كونه للمعنى المتعدي هو المحض بين الوجود وسلب الوجودات
 الكلية لا سلب وجوده وحده فلا يستلزم الدليل من هذا القول
 ان ادخل لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير الاستزادة
 هو عند العقل انه يكون متعديا لغيره لغيره بقدر الماهية
 لا يجب دنع الوجودات ان لا يكون متعديا مع وجوده
 بل انما يكون معناه دنع ما يصح ان يكون به موجودية
 متعديه بهية فان كان واحدا فمعه العدم الخاص با
 لهية وان كان متعددا فمعه المتعدي بالكلية المعدوم
 الخاص بان لا يخفى عليك الشئ اما مع وجوده بوجوده الخاص

او معدوم بعد من الخاص اما متصف بوجوده فالحق متعريف
 بان ليس له ما به موجود فيه وليس المعدوم عقليا كما ذكرنا
 فنقول المحقق لا يخفى عليك انه لا يخفى ما فيه كون قيل على تقدير
 اشتراك المعدوم بكون الاحتمال الموجب انه يكون معناه لا يقع الوجود
 ومنه لا يحصل دفع الدليل المذكور انه لم يوجد فيه ما يحتاج اليه
 لعدم علة ان يكون رد الدليل المذكور بالاحتمال الحق
 اذ لم ينفذ الاتحاد المذكور اذ كان مراد المستعمل سبيل
 المعدوم المذكور بطله نه بالكلية وانما اذا كان مراد سبيل
 في الحقيقة يمكن فقد تباين الاحتمالات فاذا حمل على المعنى المذكور
 بحيث ان يجعل طرف الخصم لعدم معنى القول بالشيء بال
 كلفة او معنى ياتي جميع الوجوه وان ينفذ الاتحاد مع
 المعدوم والحاصل ان هذا ان يفتقر على قول الفاعل المذكور
 من وجهين الخفاء ما منع قوله معقول لعدم معنى فقد لا يشترط
 نقلا من دفع وجوده وحيث ذلك يلزم ان يكون معناه لعدم
 الخاص من بعد ان دفع وجوده فالحق ان يكون
 ما يشترطه وجوده فالحق معقول ان يكون له وجود
 آخر فالحق بالشيء عبارة عنه من كونه بحيث لم يكن له
 هو اشارة معقول ليدفعه العقل المستقيم وتاثيرها ان
 قولك لا يخلو في الاستدلال انما يكون بناء على ان المراد
 بطله من الخصم بطله في الحقيقة او بناء على ان معنى المعنى

قوله من قبل ان ليس له لا يكون له لا يشاء محض الاستدلال على الاول
 لا يكون له لا يشاء لا ينفذ في الاستدلال بل في فناء القبح وانه
 يمكن ان يقال ان هذا من قبله لا يخلو في الاستدلال انه لا يمكن
 له لا يصحده من الاستدلال وعلى هذا يكون الحاصل ان لا يشاء
 لا يشاء بالحق بل ينفذ ان لا يكون في الخارج اتحاد مفهوم المعدوم
 مع الدليل لا ينفذ المدعى في الظهور والحق وجعل طرف الخصم
 لعدم معنى دفع الوجود من الشيء بالكلية فان هذا المعنى يحتاج
 كل ما قل ان يكون حصر العقل فيقول ان الحق في المعدوم علما
 ببادية سلب جميع الوجوه كما هي المتبادر عند الإطلاق لفظ
 المعدوم كما لا يخفى فانه اذا قيل زيد معه معدوم لم يفهم منه
 سلب وجوده معين حق لولا ان يكون الوجود اعم من ان يكون له
 وتلك لوقا ان هذا معدوم ثم قال ان كنهه موجود برحمة
 وتسمية العقول الثلاثة فنقول ذلك اللفظ منهم من المعدوم
 في جميع الوجوه ان ثم هذا المعنى سواء كان متجسدا في جميع الهيئات
 المعدومة او متجسدا في اجسام معدومة او لا يكون التردد بينه و
 بين الوجود الخاص خاصا فلهذا حكم بعدم الاحتياج الى اخذ
 وجوده لعدم من قوله فيه فلهذا قيل من ان الكلام انما هو على
 تقدير كونه الوجود والمعدوم مشتركين في الاشتراك السلفي على
 هذا التقدير يكون كل منهما مستلزما في احد معانيه قطعا ولا يجوز
 استعماله في غيرهما لانه من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد

بالعدم جميع معانيه ولقد سخرى الله في انشاء ما على تقديره
 يكون كل منهما مشتركاً لفظياً لان عدم لان مقتضى العدم في جميع
 والوجود احدها وحكي بان مقتضى العدم في جميع معانيه مشتركاً
 كما لا يخفى لانه يرد عليه ان الحصر الذي في مقتضى العدم مشترك به هو الحصر
 الذي في الحصر فيه ان يكون الشيء مقتضى العدم في جميع معانيه
 كما ذكره الله في حاشيته شرح وهو المتبادر من مقتضى العدم في جميع
 ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول على
 مقتضى ما يتقوله والكلام في قوة الاشتراك اللفظي والشيء
 معناه عليه حتى يستقيم المعنى في ذلك انشاء ما عليه يقتضيه مقتضى
 الكلام على تقدير كونها مشتركة في كونها مشتركة في مقتضى العدم فان
 مقتضى العدم لا يكون مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 الدليل ان مقتضى العدم مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 انما ذلك مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يخفى كما لا يخفى ولا مقتضى العدم في جميع
 غير ما وقع لانه مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 من ما هو مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 بعد ما قلنا من مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 يقال في مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع

لانه لا يخفى ان مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 مفهوم العدم او ما هو الاصل منه من كون مقتضى العدم في جميع
 اما مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 بان واحد او مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 الوجودات وما قيل من انه على مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 على تقدير كون الوجود مشتركاً بالاشتراك اللفظي يتلزم اشتراك
 الاشتراك في الوجود من مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 ان المعنى الذي يستعمل لفظ العدم وهو المعنى الحقيقي له مقتضى العدم في جميع
 الاشتراك اللفظي وان كان مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 اللفظي الذي هو مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 في نفس الامر به مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 ذلك المعنى اعني احد من الامرين اللذين المذكورين مجازياً ولا
 عبار في الدليل وعلى الثاني لا يحتاج الى اتحاد اتحاد العدم ولا
 ما يقتضيه مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 آخر وهذا مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 اذا وجد في مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 الشرطية غير مسلمة لان مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع
 الخاص وبقية القولات على مقتضى العدم في جميع معانيه مقتضى العدم في جميع

وجوده يسوئ كان واخذنا المتعدي ذاك من غير علمه ما ذكره
ما قبل من ان الشئ على العدم على المعنى المتبادر والمعايير جميع الوحيات
واعبروا اختصاصه بالاضافة الى الوجود كالموجود وقد خرج من ذلك
في الحاشية وجب فقط ما ذكره فقيه نظري من محبين لعدم ما ذكره
مستلزما لطلوع قوله ان ذلك لا يقع مع عدم الخاص كما
مؤالاته اليه سابقا وانما يطبق قوله وقد صرح في ذلك
في الحاشية فان المصريح فيها ليس وانما ذكره في ذلك كما لا يخفى
عند الرجوع اليها على هذا التفسير يكون كل وجود خاص عدم خاص
آه وما قيل من ان ذلك مبني على كون مقدار عدم الخاص رفع الوجه
الخاص ضرورة ان معنى ذلك في جميع الوحيات وهو المعنى
الذي ذكره انما معنى لعدم الخاص لا يتناقض الوجود والخاص
لشبهات لشيء الواسطة بينهما في كلامه ان اضطراب لان ما ذكر
سابقا مبني على كونه العدم متافيا لجميع الوجودات فكلمته هي
مبني على ذلك فمستدفع بان يقال ما ذكره ان سابقا ليس متافيا
على ان معنى لعدم متافيا لجميع الوجودات بل انما هو مبني على ان
المراد بالعدم الذي هو مظهر لعدم العقل وهو ما يتوافق جميع الوجودات
كما هو قههم هذا لتمام او ما يتالف ما بعد وبعيد شيئا كما مر
هذا لا يتناقض كون العدم الخاص بمعنى رفع الوجه الخاص كيف
وقد قال في الحاشية الشرح لعدم الخاص بمعنى سلب
الوجود الخاص لما صدق على نفسه يكون لا يعدم وجوده الموهوب

آخر غير وجوده الخاص لم يكن هو طرف الحصر الذي اعتبر به
في الحصر عنه وبين الوجود الخاص ليس بما نحن فيه فان لا يمنع كون
العدم الخاص بمعنى رفع الوجود الخاص سابقا لكونه متافيا
لما ذكره منها من ان معناه الذي هو نقص الوجود الخاص هو دفع
الوجود الخاص بل يحكم بان مراد المستدل بعدم الخاص الواقع في
طرف الحصر انما هو لعدم المذكور باعمال المعنيين المذكورين
قال عدم الخاص في الموضوعين ليس بمعنى واحد وهو ما يوافق
رفع الوجودات ودفع الاضطراب بان قال في الحاشية لا يمنع من ذلك
العدم كما ان معنى تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير واحد
العدم واستدنه الى انه لا يتحقق تناقضا في كل منها بل يبرز فقط
وعندئذ يكون الاعدام للشيء الذي له المعنى الذي ذكره نقا من
للوجودات الخاصة لا يستلزمه محذورا آخر لا يفتره اذ عزمه
دفع ترهم لزوم ذلك المحذور ولا يصحح كونها نقا من الوجودات
الخاصة على ان عدم محذور نقا من لها انما هو لشبهات الواسطة
بجميع الما قبل الاول فلهذا يحق ما ذكره ويمكن ان يجعل
آه قيل هذا ما ذكره الحاشية في سبب حيث قال وليس انما هي
السبب والعدم لا يعدم وفيه قطعاً اضافة ولا يتحقق المعنى
من ان رفع المتعدد مستبعد في الحقيقة فلم يمتح الى ان يعدم اليه
مطلوب لعدم العقل ولا يخفى عليك ان ما ذكره ان ذلك لا يمنع
هو ما ذكره سيد المحققين بنفسه ويمكن ان يجعل انما ذكره

العدم وقيل آخره من الدليلين وهذا يقال مع مفهوم الوجود
واحد فلو لم يكن مفهوم الموجبة أي واحد لغير ارتفاع الموجبة
والعدم وهو بطريقه عليه أن هذا لا دليل كالدليل المذكور
في عدم الاستصحاب المخذ وحيث مفهوم العدم فله تقرير انتم
على قياس ما عرفت في تقرير دليل القول أخذ فيه فلو كان العدم
لا أن التناقض لا يتحقق إلا بين مفهومين قيل فيه بحث وهو
أن العدم نقض الوجود لأنه دفعه ورفع كل شيء فنقول فيكون
الموجبة نقضا له لأن كون عدم المفهوم بين نقضا لا آخر فلو
كون الآخر نقضا له ثم أن عدم العدم أي نقض العدم لا أنه
دفعه فقد ثبت له نقضا أن الوجود وعدم العدم ليس بالمتناقضين
هنا لأن بعينه كما يتوهم لأن نقضا الثاني موقوف على تصور
العدم بخلاف الموجبة ووجه النقض من ذلك أن يقال العدم
إذا كان بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وليس عدم
العدم نقضا له بهذا الاعتبار لأنه في قوة السالبة السالبة للوجود
ووليت نقضا السالبة لمفهومه بهذا الاعتبار وهو الموجبة القول
في قوة الموجبة وأن نقضا بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة
السالبة المحول فنقضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في
قوة السالبة السالبة المحول لأنه الوجود الذي هو في قوة
الموجبة واعتبر من عليه شيئا قد عرفت في قوله فليس له نقضا
نقضا له لأنه في قوة السالبة السالبة المحول غير تمامه على

ما عرفت في قوة دفع النقيضة السالبة لقول ليس ليس لأن ما عرفت
أن من أن الوجود في قوة الموجبة وحكم بأن عدم نقضه فيكون
في قوة السالبة وإذا كان العدم في قوة السالبة كان دفعه في قوة
دفع السالبة لأنه في قوة دفع الموجبة السالبة المحول كما عرفت على
المثال لو وضع موضع العدم دفع الموجبة ونقول نقضا أن الوجود
في دفع دفعه لا يتحقق والجواب ما ذكره وأما في المثالين
في النقضا ما أن يقول السالبة نقض الموجبة لا بما دفعها ورفع
كل شيء فنقضه فيكون الموجبة نقضا للسالبة لأن كون عدم
الشيئين نقضا للآخر يستلزم كون الآخر نقضا له ثم سلب السالبة
أي نقضا لأنه دفعها فقد ثبت له نقضا أن الموجبة وسلب
السالبة وليس الثاني هذا لأن بعينه لأن تصور الثاني موقوف
على تصور السلب بخلاف الأول لا يندفع عنه التناول بمثلها
ذكره والجواب الثاني هو أن نقضا كل شيء وإنما هو دفعه الذي
الذي هو المرفوع ليس نقضا دفعه الأعلى سبيل التوسع و
ظهر من ذلك أن التناقض لا يكون إلا بين مفهومين ضرورة
أن دفع المفهوم الواحد وبقوله المحذور كون أحد المفهومين
نقضا للآخر يستلزم كون الآخر نقضا له وفيه عيب لا ما قيل
منه أن ما ذكره القائل من التناول نقض أعمال وما ذكرته من
الجواب نقض نقضه بل دفعه ما أن النقض الإجمالي ومما ذكرته
بالشرح غير غير من وجهه ثم ما اعتبر المحذور من النقض السالبة

تالية وساء دفع التالية غير مستقيم لان القضية التالية
 اما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبرها محققا فالحق لا يرد ولا يرد
 بحره من الصنفات وحين يكون دفعها دفعا حقيقيا او مستحقا ولا يكون
 ايراد السلب ايرادا على السلب بل ايرادا على المحققين من القضية
 التالية من غير ما في حق جعل القضية التالية السلب كالبينة به
 العطرة التالية ولذا لا جعل المقدم مدورا في السلب بل في السلب
 كيف دللنا ذلك على ابطال احكام القضايا من ثلثا نفس والهولوس في
 غيرها اذ لا يكون التاليان متباينين مع ان القضايا بالقديم
 فسر والتا نفس باختلاف القضيةين بالاعجاب والسلب بحيث
 يقتض لذه انه صدق احداهما كاذب الاخرى واما قول بعضهم يقتض
 كل حين دفعه بما لا يتصل عليه والعبارة الصحيحة دفع كل شيء فقيضه
 كما ذكره الاستاذ والمحقق قدس سره في حاشي شرح المحقق لان فيه
 عينا من وجود احدها ان المعارض لم يلقا بفتح قوله فليس عدم
 العدم نقيضا له بل ذكره ليك والاعلى مطلبه ان القول فيكون
 المواد من ذلك المنع مطلبه في المناقضة في العبارة ليست من
 داب المحصلين والمفاد ان المعارض يقتض من قوله عدم
 العدم ايقه يقتض لعدم لانه دفعه ان معنى العدم المناقضة
 هو الرفع كما قرره ذلك القائل في حاشيته ولهذا قال انه على
 ما فرضه في قوة دفع القضية التالية فان قيل قوله العدم اذا
 كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة التالية فليس عدم العبارة

آه صريح في ان فرض العدم المناقضة معنى دفع الوجود لا معنى الرفع
 المطلق فكيف حكم المعارض بان عدم المناقضة على ما فرضه في قوة
 دفع القضية التالية قلت المعارض لا يفعل عن ذلك ولهذا لا يلزم
 اي قوله على ان السائل لو وضع موضع العدم دفع الوجود آه واما
 ان المعارض لم يجعل دفع التالية عبادة عن القضية التالية لتالية
 كما حبه هذا القائل فان حاصل الاعتراض الثاني انه اذا قيل ان القضية
 الموجبة يقتض التالية ودفع التالية لم يندفع السؤال بما ذكره القائل
 المذكور فان دفع قوله لم اعتبره في القضية التالية للتالية آه
 واما لثما ان يقتض التالي بالحقيقة لانه دفعه واما جعل الرفع
 نقيضا للمساخفة لكونه في نقيض فالعبارة الصحيحة ما عتبار الحقيقة
 يقتض كل شيء دفعه ولا يلزم جعل الرفع نقيضا للمساخفة مستعمل
 منه. الثاني نفس بين الشين ودفعه واما ما استدل به من الهمم في كلام
 المعارض فهو ان ما ذكره في خير قوله والجواب الثاني انه لا يندفع له
 بالكلية فانه ليس الاعلى قول الثالث وقوله ان وهو قوله ان الثاني
 لا يتحقق الا بين المفهومين فعلى تقدير تسليم انه يقتض كل شيء
 دفعه لا يندفع انما السؤال الذي تقريره هو ان دفع الوجود يقتض
 له ورفع دفع الوجود يقتض لرفع الوجود فيلزم ان يتحقق الثاني
 بين دفع الوجود والمفهومين الذين احدهما الوجود والاخر
 دفع دفع الوجود فلا يصح القول بان الثاني لا يتحقق الا بين
 المفهومين والجواب الثاني هو ان يقال ان المراد من القول

بأن يقال انما نحن لا نحقق بين الأمرين من غير محقق بكونه
المفهوم الواحد وفقاً أو غير وفقاً فكذلك القول بأنه ليس المفهوم
لثبوتان معناه أنه ليس المفهومان بحيث يكون هو الرفع والرفع
قوله قيل ان المفهوم العدم واحد أه قيل قد استدل على ذلك
المفهوم بتعريفهما بالتاليين وبأنهما كما هو المشهور فكان ينبغي ان
ينقله ويرد عليه المنع ان قيل المنع وبأنه لا يقبله وانما القول لو كان
السلب خصوصية سره الاضافه الى ما هو سلبه لم يكن نقضاً
له تعبير العقل على الواقع وهذا محقق خصوصية سلبية الاخرى
فان امتنع ذلك فلا يكون نفس مفهوماً وذلك ما يمنع القضا
بهما هذا وهما نظراً فيقول هو ان يقال ان اردتم ان مفهوم
السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقضاً للوجود لحيث انضافته
الى مفهوم آخر بل يقتضيه سلب الوجود وان اردتم ان مفهوم
سلب الوجود الذي هو تفويض الوجود والى دليل لا ينطبق عليه لأنه
سلب معناه الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعدياً لم يكن
تعد والتاليين وبأنهما بل بالوجودات المضافه هي اليها لا نقضاً
لانها في حقيقة الا الى الوجودات وانما انضيفت الى الوجودات لانها
مع سلب المعهية في ذاتها من دون استيفائها في نفسها او
بغيرها او غيرت غيرها كما قال السلب الى انه مفهوم استيفائي
الحقيقة معناه الى الوجود هو تفويض الوجود فاما قوله قيل على
لأنه نقول مرعباً أنه ذلك لكن لا يرد بان محالاً لأنه لا يلزم

من تعد العدم تماماً بالتاليين وبأنهما بل بالوجودات التي هي
اليها اقول لما كان العدم بمعنى دفع الوجود هو تفويض الوجود ولم
يخف ان تعدد ذلك يلزم غير السلب اي الرفع عن السلب لا فربما
ما انضيفت اليه لم يفرغ من الدليل المذكور المشهور وردفرد
ما في قوله لحيث انضافته الى مفهوم آخر فان العدم بمعنى دفع الوجود
تفويض الوجود ويصح اضافته الى غير الوجود والا وصل ان يقال
لاستلزام الوجود والتسلب المطلق لاستلزام سلب سلبه اي رفع دفع
واتما ما اردوه عليه سيد الله تعالى من قوله وفيه محبة الا ذلك
معتبر في العقل على الواقع عن التفويض على قدر ان يكون لا انما
التسلب خصوصية سره الاضافه الى ما هو سلبه وانما يكون كذا
لأنه لم يكن تلك الخصوصية لا ذاتاً بل بالثبوت والعدم السلب ونقصها
لا ذاتاً بقصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واتما تأنيلاً ذلك بمعنى
علم الواقع عن التفويض هو ان يكون كذا في ذاتها وكذا في غيرها
وهذا المفهوم بالاعتناء واتما المعنى وتعيينه الذي هو كذا في
الوجود والعدم ذلك يجوز ان يراد تحلوا الواقع عنها هذا المعنى
والا لم يرد ان لا يوسف بالصدق والكذب فان اراد تحلوا الواقع
عنهما كونهما معدومين في الواقع فامتناع ذلك في الاخرى
ان الامتناع والامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم وما
شأن ذلك كثيرة وان اراد تحلوا الواقع عنهما معنى آخر فله
من تنبيه اثنين ماله واتما تأنيلاً ذلك انه ان اراد نقول لا معنى

للسلب المهيئ في ذاتها أنه لا معنى لأن يحكم السلب المهيئ ولم يقصد به
سلب وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها يريد عليه أن ليس الكلام
في ذلك بل في انحصار السلب المهيئ وإلا إذا وان مفهوم السلب
أما تصنيف المهيئ ونحوه من تلك سلب الوجود لم يكن كذلك للتركيب
معنى يكون ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم
أنه والعلة للبرهان قد مرحت في مواضع من كتابه أن السلب
إذا اضيف الى أي مفهوم كان يحصل مفهوم هو في غاية البعد
عنه فغير صحيح أن لما قيل من أنه على تقدير أن يكون الموضوعية
لا تحتاج الشوب سلب يكون امتناع خلو الواقع منها لمفهوم
مع الموضوعية إذا زمت النفس مفهومها مع قطع النظر عن
الموضوعية لأن هذا الكلام إنما يقع في المعترض لو كان مراده
حأن أن يكون الموضوعية المانعة من تجزئ العقل خلو الواقع عنها
لا سيما سلب الخاص ومراد سيد المدققين ليس ذلك بل مراده
أنه جاز أن يكون السلب المطلق خصوصية لا زمت له في العقل
مع ذلك لا يجوز العقل الخلو عن التقيضين بمجرد ملا حظته فليس
مفهومها على المحب ذلك ما إذا فلا هو أن مراد المستدل من
تمه السلب خصوصية أنه لو كان السلب المطلق أي الرفع المطلق
في نفسه متعدها لم ينتج العقل بمجرد ملا حظته ولا منحصرا
سلب ورفع لكن تجزئ خلو الواقع عنها وبما أنه بيا على ذلك
حيث كان أن امتنع ذلك فلا يكون المفهومها وأما كما بيا فلا تمة

ليس السلب المطلق على تقدير بعدد معني واحد يمكن أن يقال
أن الموضوعية لأمة للسلب وأما ثالثا فلا يزم أن يكون
استناع تجزئ العقل الخلو عن التقيضين ببساطة لزوم الموضوعية
على النفس مفهوم التقيضين وأما رابعا فلا يزم من
كون الموضوعية لأمة للسلب أن العقل أن يكون الموضوعية
ببساطة فلا العقل ليزم امتناع تجزئ الخلو عن التقيضين
نقطا لا يراى الأول وأما لا يراى الثاني فهو متدفع بأن يقال
المراد من خلو الواقع عن المفردين خلو عن التقيضين اللذين
هما الجوز أن في تلك التقيضين سواء كان الحول اشتقاقيا كما يقال
خلو الواقع عن الوجود والعدم أم أو اتحاديا كما يقال خلو الواقع
عن مفهوم الوجود والعدم وأما لا يراى الثالث فقد دفعه
محتاج القيل بقوله ذهب كذلك لأن الاشتراك في مطلق
السلب قال سيد المدققين منع اشتراك السلوب خروج
عن الاتفاق إذ لو كان الوجود نفس المهيئ فكان العدم أيضا
في نفسها فيكون عدم كل مهيئ معني كلمة التي مضافا إليها
كما الله أنان والآخرة ذلك حال يكون تلك الكلمة مشتركة بين
العدمات ولهذا استدل على الوحدة العدم على وحدة الوجود
فلا ولا أن يقال لا يزم من اشتراك العدمات في معنى
كلمة التي اتحاد مفهوم الوجود وأما يزم ذلك هذا المعنى
لغير الوجود وصحح بل تقيضه هو المفيد لا المطلق

المشترك أقول فيه بحث ومناقشة لما قيل انه لا يخفى على النظر
انه لا فرق بين ما ذكره وبين وجود مهية بمعنى كلمة الوجود ونفها
اليها ولا شك من ان يمنع اتحاد مفهوم الوجود بمنع اتحاد كلمة
لا يفيها انما يجري الاشتراك للفظ في الاسم يجري في الحرف من
غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس المهية
يكون العدم دفعها في نفسها لا يقل في التفرقة اصلها فالأصل
ان ما ذكره خروج عن الانضمام واتما ما ذكره من الا والخصو
بمعينة النظر الدقيق الذي نقل عن غيره فكان ان يدعيه و
صاحبه لان السيد المدقق اتى السبابة في اتحاد مغز السلب
والقول للتمثيل عليه العدميات وانه المظهر في البداية من اتحاد
كل من مفهوم الوجود والعدم ولا شك ان في منع هذين
الحالين خروج عن الانضمام وما ذكره تنبيه على ان السلب
معنى واحد يجعله دافعا الى معنى كلمة النفي المشترك بين الوجود
والعدم فان اتحاد المظهرين اتحاد السلب الذي يظهر من
اتحاد كل من مفهوم الوجود والعدم واتما قوله واتما ما ذكره
من الاول آه فليح ان هذا الكلام لغاية ظهوره بمقتضى المبدأ
الذي لا يليق دعوى صاحبه واتما المناقشة في كلام السيد
المدقق فمن وجهين احدهما ان قوله فيكون عدم كل مهية
معنى كلمة النفي لا يصح تعريف قوله لو كان الوجود نفس المهية
فكان العدم دفعها في نفسها فان وقع هذا القول ليس الا

قوله عدم كل مهية دفع ويمكن دفعها بان يقال الخواص من عدم
كل مهية العدم المتعلق بكل مهية والاذا ان يقال معنى كل
كلمة النفي مضافا الى مهية وثانيهما ما في قوله بلفظ استدلال العدم
لو حده العدم على وحدة الوجود فان دفع الوجود من كون معنى
الرفع واحدا يلزم وحدة العدم الذي هو بمعنى دفع الوجود
ومن وحدة يلزم وحدة الوجود لأن وحدة في غاية السعد
امثال هذه النسبة الى الوجود والاذا ان يقال ان كلمة من الوجود
والعدم بمعنى دفع الوجود يدعي جعل العدم وحدة الثانية بينهما
على وحدة الاول واتما ما اشير اليه من البحث في كلام السيد
المدقق فهو ان مراد القوم المذكور في الشرح من السلب المذكور
في قوله لكل حقيقة سلب دفع الوجود كما يدل عليه قوله انهم
العدم واحد ولكن المراد من السلب المطلق المذكور في الجواب
دفع الوجود المطلق اي دفع الوجود بلفظ فقد نقول سيد
المدقق مع استثناء السلب آه من دفع ما ذكر في الشرح كما لا يخفى
والفهم انه لا يلزم من خسة الوجود آه قيل العرض
اشتراك بين جميع الوجودات وما ذكر من شمول المقسم لا يخفى
كان في ثباته ولا يخفى من شموله افراد الممكن اذ ليس مطلوبا
وكيف وهذا بعيد في طلبها اصلا فان وجه السؤال بانه يجري
ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الوجود
ووجود بعض افراد المظهر والعرض دون وجهه البعض

الأخرى منها فيصح تقسيم وجود الواحد إلى وجود المكنن ثم تقسيم
وجود المكنن إلى وجود الجوهر ووجود العرض مع أن بعض
وجودات الجوهر والعرض خارج عن القسم فلتأنيذ في هذا
ترجيها نكلامه أنه كان تلك الموجودات ليست أفراداً لقيد القسم اعني
المكنن بل هي مضافات إلى أفراد القسم فلا يدخل في هذا الأمر ولا يفتقر
القائمة إلى القسم لا يلزم شموله لجميع أفراد قيد القسم لحيث أن
يكون قيد القسم من القسم ثم هو يثبت على حالها ولا يصح من كل واحد
عليه أن يتكلم تام وهو أن جعل الأمر ههنا معبراً لا من حيث الحقيقة
لا يجب التصديق حتى يكون المعنى لحيث أن يكون قيد القسم من القسم
عجباً لتحقيق ذلك يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وفي مع ذلك
منه تعدد ما ذهبت عليه وهي أن يتم التقسيمين تقسيم وجود الجوهر
ووجود العرض إلى أقسامها فيكون الاختصار على ذكر القسمين
سواءً مسلكاً أو كفاء السماع في الكلام في القرينة عليه أنه لو لم
يحل على ذلك فكان تقسيم وجود المكنن إلى وجود الجوهر ووجود
العرض متاعاً لا يفيق عنه من أدلة تأمل ولا يثبت أنه على
الغالب الثاني لأن الثاني مبني على القسمة الأصلية كما هو المتبادر
من الإطلاق لفظ التقسيم على أن تركب الامتلاآت الجديدة من
الطبايع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر لما العرض دفع
بوجودات القبا دونه إلى أنهم القسمة من اعتبار العقل
في الجزم بما عليه واعتقده عليه من غير المحققين فتعوله أما

لا نسلم أن العرض اشتراك بين جميع الموجودات بل العرض اشتراكه بين
جميع الموجودات كما صرح به أنه لقوله استدلى على أن الوجود مفهوم
واحد مشترك بين جميع الموجودات وكيف يكون العرض اشتراكاً بين
جميع الموجودات وقوله المكنن وتردد ذهن في الخصوصيات حال
الجزم بمطلق الوجود لا يعين الاشتراك بينهما بل يعين الاشتراك
بين الموجودات ولا يتم أن شموله المقسم لا ما سلك في الشبهة لا
الذي أوردته القائل في ترجيه السؤال ولا يتم أن هذا لا يصح ترجيها
لكلامه أنه صرح في هذا حيث جعل الدعوى أو الاشتراك الواحد
بين الموجودات وقد صرح ههنا بأن المقسم هو الوجود وأفراد
المكنن أفراد قيد القسم ومن البين أن أفراد المكنن لا يعمل على الوجود
مواطاة وإذا حكم لحيث أن قيد القسم الذي هو أفراد المكنن من القسم
الذي هو الوجود لا يستقيم حله على العوم عجباً لحيث أن الحكم أدلاً بما
شترك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراك بينهما عجباً لحيث
مواطاة حكم ههنا الجواز نعم قيد القسم من المقسم ولم يرد شومه
عجباً لحيث المذكور ولا ينافي ذلك بحسب تنبيه عمال الحيوان والنبات
كما لا يخفى أقوله في كل كلامي القائل المذكور والمعتز من حيث لأنه
لا يتم الحكم بأن العرض بالذات هو اشتراك الوجود بين الوجودات
على اليقين والحب كما وقع في كلام عبارة القائل المذكور وأما
الاختلاف في أن ما ذكره من الغياب بقوله وهي أن يتم التقسيمين
أه هو الغياب الثاني بعبارة أدلة فرق بين القسمة مرة أخرى إلى وجودات

الاشتقاق ونحو التسمية بهما ولا ولهذا ذكر العلماء وتقول على
 ان ليس ذلك انشاده الى جواب آخر ولا خفاء في انه غير يخص لجعل ذلك
 اشتراك الوجود بين الموجودات ولا في انية الحكم بان العرض بالذات
 هو اشتراك الوجود بين الموجودات على اليقين واليت كما يقع في
 عبارة العرض بل كما ان كلمة من هذين الحكمين فخير اصطلاح في
 عبارة ان يكون لها احتمال آخر هو ثلثها وهو ان يكون المراد بال
 الوجود المذكور في قولك استدل على ان الوجود مفهوم واحد
 مشترك هو الوجود وكذا الوجود المذكور ههنا فيكون العرض
 بالذات هو اشتراك الموجود بين جميع الموجودات وحيث يتبع كلمة
 القائل المذكور ولا حاجة الى التزام ما التزمه المعترض من حمل
 الحكم على معنى غير شائع في المقولات والقرينة القالة على اختيار
 هذا المعنى الذي يهيئ للمعنى في المقام بسبب تصحيح الشبهة كرهنا
 من احتمال ان المراد بالوجود المعرف هو الموجود هو قولنا اشتراك
 على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات مع ذكر قوله
 بعد ولما ثبت ان كون الوجود معنى واحدا مشترك بين الموجودات
 مع الحكم بان الحكمين الامم الوجود فان الشائع المتبادر في المقولات
 هو الحكم بحسب التسعة لا بحسب التصديق وكذا المتبادر من اشتراك
 هو الاشتراك بحسب الحمل موافاة وبزينة التشبيه بين الحيوان والنبات
 وهذا الوجه التزام تكلف في اضافة الوجود الى الواجب والمكن
 بان يجعل اضافة بانية والمنافاة في العبارة ليست من المصطلحين

ولا يخفى عليك ما في قول المعترض وكيف يكون العرض مشترك بين
 جميع الوجودات وقوله المص وتزد الذهن في الخصوصيات حال المحرم
 بمعلق الوجود ولا يعطى للاشتراك بينهما بل يعطى للاشتراك بين الموجودات
 فان هذا القول كما انه يعطى للاشتراك بين الموجودات يعطى للاشتراك
 بين الوجودات والحاصل ان ههنا ثلاثة اشتراكات كل منها مستلزم
 للآخرين فان اشتراك الموجود بين الموجودات مستلزم للاشتراك
 الوجود بين الموجودات ولا اشتراك بين الوجودات وكذلك كل من
 الآخرين مستلزم للاشتراكين الباقين وما قال القائل المذكور في
 دفع اعتراض السيد المدقق من ان عبارة ان ههنا صريحة في خلافه
 ما ذكره المعترض فانه صريح باننا قسم الوجود الى وجود الوجود
 وهو وجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
 العرض فيعمل الاقسام في الوجودات صريحة ومثله فاشتراك
 عدم قيد المقسم بتقسيم الجوانب الى الابيض والاعزى والاسف
 ومع قطع النظر عن ذلك فالقسيم انما يكون الى امور بغيره
 المقسم عليها ويجعل موافاة عليها اذ لو قسم احد اشياء منك الى
 الحب والشرب لكان العقد ويكون محله ان يقول اردت بالاشياء
 سواد الثوب او اردت بالاشياء سواد من ههنا تنقلن ان
 تنقسم الى ما بالاشتراك الوجود بين الموجودات محمول على اشتراكه
 بين وجوداته عند ان لا يعمل الوجود ههنا معنى الموجود
 كما هو المتبادر وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام

كما هو المشهور وجعل القسم الوجودي والاقسام نفس الواجب و
 الممكن وجعل افراد الممكن قيد القسم بالانقياس سماجته اذ قد يكون
 التقسيم اولا للوجود الى اقسام لا يصدق عليها المقسم اعني نفس
 الواجب والممكن وهو بطلان القسم معتبر الى اقسام كما مر وتأثيرها
 الممكن الى الجبر والعرض والحكم بان الجبر والعرض ان من
 الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقها عليه معاطاة ومن
 المعلوم ان الاعتبار الشائع من المقدمات هو الوجود بحسب الصدق
 لا بحسب التحقق فيكون نظم الكلام مؤلفا من تقسيم لا يصدق
 على اقسامه وتقسيم تصديق المقسم على اقسامه والحكم بان اقسام
 المقسم الثاني ان من المقسم الاول مع عدم صدقها عليه اصل
 ويلحق بنباته منه منع عن الاعتراض فان لم يرد ولا مانع في المقدم
 باشتراك الوجود بين الموجودات حيث قال استدل على كونه
 معقولا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات ثم قال ههنا ولهم
 انه لا يلزم من صحة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
 اشتراكه بين جميع الممكنات فعين ان يكون العرض الاصل عند
 ان اشتراك الوجود بين الموجودات فلهذا قال السيد المذوق
 قدس سره لا ان العرض اشتراكه بين جميع الموجودات
 فنخرج ان التقسيم الوجودي الى وجود الواجب ووجود الممكن
 لا ينافي كون العرض الاصل عند اشتراك الوجود بين الموجودات
 بل بعد تلك العتبة وليك على هذا الاشتراك ثم اعترض بان لا يمتنع

واما قوله لتقسيم انما يكون الى امر آراء وقد فسر بان يقال ان ذلك
 لم يقسم الوجود الى المعنى المصدق واما في حكمه الى الواجب والممكن
 لان نفس الامر لا يصدق ولا يثبت له الصدق بل انما يقسم الوجود
 الى وجود الواجب ووجود الممكن استدل بما على كون الوجود
 مشتركا بين الموجودات بحسب التحقق كما يدل عليه طعنا ربه ثم
 اعترض عليه بان غير تمام لبيان الوجود من وجهين القسم ومورد
 التقسيم بحسب التحقق لا ينافي ذلك صحة تبيينه بمثل الحيوان و
 الانسان بان الوجود بحسب الصدق مستلزم بحسب التحقق ههنا هو
 خلاصة كلام المعتز في توجيه كلامه ان فيمنع عنه ما ذكر
 القائل من قوله وجعل القسم الوجودي والاقسام نفس الواجب
 والممكن او فقط قوله فيكون نظم الكلام مؤلفا من التقسيم
 واما قول الكلام ان توجيها من امرين يكون فيهما اعتبارا للوجود
 بحسب الصدق احدهما ان جعل قوله لان قيد القسم قد يكون
 ان من المقسم من وجه على سبيل المنع فالبطلان في صوته التزم
 لا يقدح بالمقابلة انه انشئ من المنع فله ان يقول مستندا آخر
 هو جعل التحقق الممكن بدون المقسم وتأثيرها ان يقال ان
 الوجود بحسب الصدق في حيزان فيحقق بين الوجود والممكن فان
 مادة الوجود في الصدق هو وجود الممكن فانه يمكن وجود
 منتهى المقسادة بين الوجود والممكن كما وقع في هذا والقائل
 المذكور والمعتز غير موجه والعب من غفلتها عن صحة

ذلك التصديق فثبت ان الترتيبات اول من الترتيبات الثلاثة
اولا فوجهها التزام كون العزم المذكور في قولنا لان قيد
القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه غير موافق للعزم في
قوله سابقا وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه مع ان الشايع للتبادر في المقدمات هو العزم يجب
الصديق بكونه من هذين الترتيبين فانها بيان عن هذا التكليف
كالترتيب الذي ذكرته قيل لم يكن الترتيب واحدا من هذين
الترتيبات الثلاثة فان قيل قد مر الاشارة الى ان للعزم
معنيين احدهما هو المعنى المعنوي المشترك وهو الذي له
يدخل ما في مفهومه مثل قولنا ذهب موجه وقائما ما هو شيئا
لا يتصل بالمعنى الاول وهو الذي له يدخل في مصداق مثل
قولنا ذهب موجه وقد ثبت ما لبراهين الثلاثة المذكورة
ان المعنى الاول المعنوي المشترك واحد بما حال المعنى الثاني
هل هو واحد وهو مورد الدوات قلت هو معنى له وحدة لا
باعتبار العناصر المنزع بعرف ذلك بالجنس القوي ويمكن
ان يجعل وحدة الامر المشترك بينهما على وحدة الامور الذموية
ما زاته وان جعل ذلك على الثلاثة فثبتها عليها بعد انما
منها ولتعلم ان وحدة المعنى الثاني هو المقصد الاصل في تلك
المباحث وان وحدة المعنى الاول المشترك انما يكون مطلوبة
البصر من على وحدة المعنى الثاني هو المقصد الترتيبي من مبادي

ترتيب الترتيبات والحاصل ان اطلاق الوجود على كل من المعنيين الذي
انما هو الاشتراك المعنوي فكل واحد منهما مبنية في القضايا الترتيبية
الموجودة اشتراكا معنويا باعتبار المحل بالحدس في مصداق
تلك القضايا اشتراكا معنويا باعتبار ما يراه في قولها وهذا عما
يرافق كل من طبع سليم وتفهيم مستقيم والزيادة على هذا
القدر في قدر هذه المعاني لا يتعدى وجه الحدوث الهيات قال في
الحق قد مر من حيث في حاشية على شرح الترتيب القديم قبل على
الدليل المذكور هو انما قد ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس
في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصل لها صفات هي عنها
وهي حقيقة الوجود المتبركة لحد ذاتها من شوا رب العدم و
سمات الامكان ولها قهيات بعبود اعتبارية يجب ذلك
موجودة متعارفة مستوعبة من ذلك تعدد حقيق مما لم يقيم بها
على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الهيات ولم يتم
اشتراك الوجود بل اثبت وجود يمكن اصلا انتهى قول المراد
بالاتحاد الهيات المذكورة في الدليل اتحادها ذهنا وجارها فثبت
المراد من عدم الاتحاد سلبا لا بيجاد وهو لا ينافي بما ادعاه في
المذكورة فيتم الدليل المذكور مع صحة كلامهم وانما لما كان
للوجود قهيات القهية المتبادرة عندهم وهذا المعنى غير
هو اشتراك الوجود فيتم بيان الاشتراك ايضا مع صحة كلامهم
ولا يخفى عليك ان الكلام اذا كان في الوجود لا ينافي الاشارة

لم يتوجه عليه هذا القول بل انما يتوجه اذا كان الكلام في الاشتراك الوجودي
الحقيقي وزيادة على هيات المكنات ووجه جوابه ما عرفت انما الله
قال السيد المحقق في جواب قوله هذا البعض من ان هذا خروج عن
طور العقل فان بديهته شاهدة بتعدد الموجودات تحت حقيقة
ذوات وحقائقها لفرق الحقيقة وتعدد الاعتبارات فلفظ العقل
العام يكون بانه لا يعود وراء العقل ببناء دة بديهية مستقلة عن
اعتدائه برهان على مطلبه انما الله ذلك ويعود في جوابها انما
لا يلتفت اليه في جوابه لظرفه فان قول ان المراد باعتبارية التبعيد
كونه نسب اعتبارية في ان اداء بقوله في الاعتبارات فقط وفي
الاعتبارات المتأخر من ظهور المكنات التي يترتب أي به تعدد الموجودات
في الذات كان ذلك مسلما لكن لا يتم بانه ان ذلك التقاعد
به وانه لا اعتبار بالاساس المقدم على ظهوره بالتعدد مما صلت
العقل انما تأمل في المكنات التي لا يكون الامعولية وعيد ان
وجود المعنوي وذاته انما هو من وجود القاطع المستعمل بالشيء
ذاته بل وجوده الذي هو به موجود ليس الا بالارتباط بالوجود
الحقيقي وكذا ان الوجود الحقيقي واحد باعتبار ذاته وهو حق
فلكل تلك الذات الحقيقي واحد وهو المكنات فيكون ذات
جميع المكنات واحدا وهو الذي به المكنون موجودة او انما هو في
الممكنات الحقيقي الذي ترتبط المكنات به هو بديهته ذاتها لعلها
بدون ارتباطها الى ما عليها الذي هو الوجود الحقيقي القائم

بنيته لا شيء يخص ولا تحقق لها اصل فلم يحد ذات ذات من ارتباطها
الى الذات الذي هو الوجود الحقيقي الواجب ببنائه فيحكم العقل
بان جميع المكنات بدون اعتبار ارتباطها لواجب الوجود في صير
العدم ولا شيء ولا ذات له اصل وقع منه وهذا الحكم من
العقل كيف حكم بالسببية بان المكنات ذات متعديته بدو
ارتباطها بذات واجبه لوجوده فان ليس له ذات الا باعتبار الغير
فليس ذاتا فان معنى الذات ليس الا ما له قوام ملك اعتبارا والغير
فليس في المكنات الصرفة ذات انما شاء من بياضة الوهم لا من
التعقل المتأمل في احوال المكنات فالحق في الجواب ما تقدم وبيان
زيادة ايصاح لذلك المبحث انما الله تعالى الحكيم فلا ينكر
لا بد من اشتباه البسيطة فيه بحكمة ما قيل عليه من انه على
تعدد يكون الاجزاء اجزاء عقلية ولم يعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء
الى البسيطة فان المركب منها حقيقة متشعبة وهذا واما اذا
معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحل الى امور هي تلك الاجزاء
فلكل الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية ولا عذر في كون التحليل
غير ذات عندنا معين كما في انقضاء الفادير الغير النهائية مرد
عليه انه كون تفصيل لما اشاء اليه ان يقول وهذا انما يتم اذا
كانت الاجزاء خارجة مع انه منعدم لا بما قيل من ان التركيب بدو
مواضع الوجود متمتع لما يكون متفيا ذهابا ولا يكون
مركبا نقفا وانه لم يكن مركبا لم يكن عدم اشتباهه الى البسيطة

على ما تدعى لزوم انتهاء المركب اليه ليرد ان التركيب العقلي عندنا
 شيان احدهما ما هو عند التركيب الخارجي كما يقال ان الحبيب
 ما هو من المادة والفصل من الصورة الثاني ان يكون تحليله تحت
 كما في البياض الخارجة كتركيب السواد من اللون وقا نص البصر
 ولا يجرى الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو حجب اصطلاحهم
 داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل العقل ولم يوجد الاخر
 بالفعل في الذهن فانه ما ادعوه من نفي كونه حبرا عقليا مطلقا
 ومنه الاعتراض الثاني ان هذا القسم من التركيب للذهن
 الذي هو حجب التحليل وهو حجب الاصطلاح داخل في التركيب
 العقلي بل بان يقال كل مهية مركبة في التركيب العقلي فاجزاها
 مفصلة متميزة في العلم المحيط بها فكيف بها من انهاء الى البسيط
 في ذلك العلم وانما الحجب المشا واليه بالاشارة المذكورة فهو انه
 على تقدير كون الوجود جزءا لجميع الماهيات الحسية والفصلية و
 السوفية انما يلزم انتهاء الاجزاء الى اجزاء كل منها ووجهه عندنا
 جميع تلك الماهيات بالفعل فعند كون الوجود بسيطا يلزم ان
 الى السببية الغير المتناهية التي يكون كل منها ووجهه او اذا تفحصت
 هذا المفهوم منع الله من المذكورة فانه على تقدير كون الوجود
 حتما لجميع الماهيات لا يلزم الانتهاء الى الوجودات عند تحقق
 جميعها سواء كان عدد الوجودات متناهيا ولا فاعلم ذلك
 فلا ريب في تقديره في الحتم ان يقال على تقدير كون الوجود

جزء الماهيات يلزم ان يكون الوجود موحدا وله مهية فيكون
 الوجود جزءا له ثم ينقل الكلام الى الوجود وهكذا الى ان يتبين
 قيل على التقدير المذكور ان يكون الشيء جزءا لنفسه قلنا هذا
 دليل آخر لم يلتفت اليه لظهوره كما لم يلتفت الى لزوم كون المعنى
 الواحد معتبرا مرات كثيرة في مهية واحدة وعلى هذا التقدير
 لا عيب في كلام المصنف الاطلاق المهيبة على الوجود والحاصل انه
 ان اعتبر ان راجح الوجود في الماهية فالحال ما عرفت ولا لم يتم
 الدليل كما لا يخفى لان البساطة مبدأ التركيب قيل عليه مانع
 ان يتبع كون البساطة الحقيقي مسببا فتركيب مطلقا الى ان يقدم
 عليه البرهان فان التقدير المذكور هو ان المركب لا بد له من
 اجزاء يتقوم هو بها وانما انتهاءها الى ما ليس بمركب فليس يتبين
 بنفسه والكثرة لا بد منها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي
 نحو ان اشتماله على احاد آخر وهكذا مثله الكثرة من افراد الاشياء
 لا بد منها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد
 آخر لا يكون اشياءا ويجوز كون كل من تلك الاحاد ايضا مشتملا
 على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية والاول
 ان يتمسك ببرهان التطبيق وفيه حجب لا لما قيل عليه سند
 المدققين قد ستر من تحرير هذا البرهان هو ان المركب
 لا بد له من اجزاء فان كان شيئا منها بسيطا فهو له والاشياء
 له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء مركبة وحين

لا يخطئ تلك الأجزاء بأسرها مجتمعة وبتكرار حصول كل منها يتوقف
 على حصول واحد آخر حكمه الأول من أن يتوصل واحد منها حتى
 يحصل منه واحد آخر من تركيبه بحرم العقل بامتناع حصوله
 قطعا نعم إذا استل من أجزاء مركبة معين منها قيل هو مركب معين
 آخر إذا قيل من أجزاء هذا الآخر قيل هو مركب معين ثالث وهكذا
 ولما كانت الأجزاء غير متناهية لا يصل العقل المجيعها بهذا الوجه
 ولم يظهر الخلف عنده فلم يحكم بامتناع منها بطريق وهذا البرهان
 اسد ويظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بما في ذلك
 كونه الاستدلال به أول من الاستدلال بهذا لانه يرد عليه ما قيل
 انه ان ادان قبوله اذا احاط العقل بحلولة ان هذا الحكم به
 منع فكيف يجمع دعوى البداية هذا مثل هذا المقام على انه لا يكون
 بها فانا اذا صلبنا الحكم المذكور به في ما غا يتوقف على تصور
 البهجة له الغير المتناهية محله وان اذا الاستدلال عليه بان توقف
 كل واحد منها على واحد آخر الغير النهائي يستلزم امتناعه فلو كان
 المشتق اذ ليس ان يترتب لا في ذلك لم لا يخفى ان الحكماء قالوا بترتيب
 الحوادث المتعاقبة الغير النهائية من حيث كانت متعاقبة متعاقبة
 على هيولى العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بما لا ينسب
 فكيف يدعى البداية وان اراد المظالمية فكيفيته حصوله فليس
 من طبيعته لانه معلل واما الحيلولة لانه لا يشارة المذكورة
 لقولنا الكثرة الحقيقية المتحققة والاشياء وهي كثرة لا يتحقق

كثرة

كثرة فيها اكثر منها لا يكون احادها بالاشياء حقيقة لم يكن لها أجزاء باللفظ
 والاشياء المتحققة الكثرة فيها تلك الكثرة هدف وقول القائل المذكور من ان
 الكثرة لا يحد من الواحد العدد لا من الواحد الحقيقي لموان اشتغالها
 على احاد آخر هكذا انما يكون في الكثرة الاحصائية التي يتحقق فيها
 كثرة لما لا يخفى فاصل كلام الله ان المركب الذي يجمع اجزائه خرج من
 العلة لا لفعل عتق اكثر حقيقة لا مدخل لاستبعاد العقل في تحليل
 وحوادث احادها اصلا وتلك الكثرة لا كثرة فوفها في ذلك المركب ولا
 حصلت احادها من احاد آخر فتحصيل وحدان هذه الاحاد من
 الاعتبار العقل وقد فرض انه لا مدخل له هدف وظ ان الكثرة
 الحقيقية التي لا كثرة فوفها في المركب لا يكون احادها بالاشياء
 حقيقة ولهذا حكم صاحب الاشارات في توطئة ابطال منهج
 النظام تركيب جسم من اجزاء لا اخرى غير متناهية بان الكثرة
 وان كانت غير متناهية لا بد له من واحد من غير بيان فان
 قيل مراد سيد المدققين من القول المذكور ان الحكم بان
 تحقق مركب من اجزاء غير متناهية بحيث يكون كل جزء من
 اجزائه كيانا في نفسه فذلك من الامتناع بالبسيط الخلق
 قلت الحدس لا يقع له في الاشياء على الغير واما ما قيل عليه من
 ان ادعاء البداية فيه بما في كونه بها فانا فكيف يجمع القول بان
 الاستدلال به اول من برهان التطبيق فننفع بان هذا الحكم
 انما يكون مقتضى من قد مات الدليل على المطلب الذي هو

انها المركب الى البسيط لا يمنع تحقق الاسود والغير المتناهية
 آه لا يخفى ما فيه فان تحقق الترتيب الحقيقي بين السيات والغير
 المتناهية آه لا يخفى ما فيه فان صح الترتيب بينهما المركب على تقدير
 كونه مركبا من اجزاء غير متناهية فبغيره لم يقدح في تحقق فالاول
 الاستدلال بالليل المعتم وهذا انما يتم الاول ان يحصل
 هذا كما قيل سادة الى بطلان الثاني فان اوردته بترجيحه على
 كلا دليلين وان اندفع عنهما باعتبار العلم المحيط وبغيره
 قوله ذلك دليل على استحالة اذ لو كان لا يبراهن حتمه عنده بما
 لتدليل الثاني ليقال ذلك ثم هذا الدليل ليس في جميع المهيئات
 آه لا يخفى عليك ان الاحتمالات ان يكون الوجود حسيبا لجميع المهيئات
 النوعية ان كان المراد من الوجود الموجود او يكون جزءا لجميع
 المهيئات فلا يخفى ايضا ان ذلك الاحتمال لا يتدفع بالحجاب المذكور
 فان الحيوان مثلا جزء للانسان وعاقب المناطق وغيره لنفسه
 فما ان يكون معقودا للموجود كذلك مع انه متساو وهذا
 لا يقال ليس مندرجا في التراتيب والاول لم يفتح قوله وانما يلزم ان
 لو كان الوجود متساويا ان اقتضى العزيم قيل لقاتل
 ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي التعسية بالنسبة الى بعض المهيئات
 والمجزئية بالنسبة الى بعض المهيئات اخرى والعروض بالنسبة الى
 اخرى فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يفسد فيه اقتضاها
 المتعارفة والحجاب ان هذا على تقدير التراتيب غير جائز لان

المتساوي لا يختلف بالذاتية والعرضية من ذاته فانه يكون
 اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي فانه يكون متساويا ههنا فلهذا
 انما يفسر على تقدير التسليك فجمع الى ما ذكره الشكا ففضل
 بعد وفيه محبة لما قيل من انه لا يتم ان المتساوي لا يختلف بالذاتية
 والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شيئا من الذاتيات
 متساويا اذ الجنس عرضي للفصل وكل من النوع عرضي للجنس
 لانه من دفع بان يقال المراد من كون المتساوي غير مختلف بما
 لذاتية والعرضية انه غير مختلف بهما بالنسبة الى الذاتيات
 التي لا يعمل بعضها على بعض ولعلم ذلك فخذ وادح يكون متساويا
 بالنسبة الى ما هو ذاتي له وشككا بالنظر الى الامور التي يختلط
 فيها بالذاتية والعرضية لكن لم يعتبر وهذا التقييم ولهذا
 قال الشيخ في منطق الشفاء ان التقدم والتأخر في التشكيك
 انما يعتبر في امور مختلفة ليس على بعضها على بعض بالذات بل
 ذاتها متباينة للحدود والقائل المذكور اعتبر في اسوال المذكور
 اقتضاء الوجود للاحوال الثلث في المهيئات المختلفة ولهذا
 قال في الحجاب ان هذا على تقدير التساوي غير جائز واما العبث
 في كلام المذكور فهو من وجهين احدهما ان المراد بالاعتناء
 المذكور في الشرح هو الاعتناء التام كما اعترف به القائل المذكور
 فلو اقتضى الوجود الاحوال الثلث عن ذلك الاقتضاء لزم ان
 لا ينفك الوجود عن احديةها فلو لم يكن الوجود الذاتي

هو غير عارض لمهية من المهيئات بل موجودا باعتبار ذاته عارضا
لها وذلك مستلزم لاجتماع التقيضين وثانيهما ان ما ذكره ليس
واحدا الى ما ذكره الشكا حيه وسياتنا الله بل المقضي هو
المهيئات لا يخفى عليك ان المهية اذا اقتضت العينية كان المقضي
هو الوجود نفسه فلا يفتقر ذلك للاقتضاء والمهية بل يرجع هذا
الاقتضاء منها الى الاقتضاء والوجود ولزمه ما لزمه ولما يلزم
ان لو كان الوجود متوطنا قيل لا يخفى عليك ان مقتضى المفهوم
الواحد لا يجعل سواء كان متوطنا بالقياس الى افراد او مشكلا
فالحق ان يجعل كلام الشكلى ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النفسية
بالقياس الى بعض والخبرية بالقياس الى الآخر والعروض بالقياس
الى اخراج اذ يظهر الفرق بين صورتى التطواطق والتشكيك
واعترض عليه بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في غير افراد
وحصوله في ضمنها يختلف بالاولوية والاشدية والاقدمية كما
حقيق في موضعه وصرح به العلامة المحقق ونحوه في شرح
المطالع فاجاب القائل المذكور عن هذا الاعتراض بان من لم يشك
بالاقتضاء ههنا الاقتضاء التام فانه جعل الله من مقتضاه
العروض ان يكون عارضا في الجميع ومقتضاه الدعوى و
النفسية ايضا ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا
انما يلزم اذا كان الموارد لا تقتضى الاقتضاء التام اذ لو لم يكن
كذلك لكان الاختلاف سببلا لوجودها رجعية فيبعد تسليم

الاقتضاء الذي ذكره المستدل عن الاقتضاء التام لا يتجده منع وجوب
الاستواء ولا يمكن جعل كلام الشكلى تسليم الاقتضاء الشاكلى اذ المنع
والتسليم يجب ان يتوجه الى مقتضيات الدليل والمذكور فيه هو
الاقتضاء التام كما عرفت ولو تأملت اذ تأملت لتفطنت ان ما ذكره
المعترض من الاقتضاء بشرط الحصول في المهيئات ذكرا اقتضاء
المهيئات والكل من بعد التناول عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود
اذا قولنا كان منع للاقتضاء المطلق مستلزما لمنع الاقتضاء
التام على سبيل المناقضة ان منكره في الرد وجعل المنع مستوجبا
الى الاقتضاء المطلق وجعل التسليم مستوجبا اليه والحاصل ان المنع
والتسليم انما يجب ان يتوجه الى مقتضيات الدليل اذ لا ما منع
مستلزم لمتعها وما ذكره الشكلى من قبل القسم الذي قلنا ان الاقتضاء
المطلق من الوجود لم يكن اقتضاء بشرط الحصول في المهيئات في
حكم اقتضاء المهيئات ليرد عليه ان الكلام بعد التناول عن ذلك لا
المراد من مقتضاه المهيئات اقتضاها بدون عقلية الوجود و
فيه فيبعد التناول عن ذلك بفتح تسليم مقتضاه الوجود فيه فانه
حاصل كلام المعترض وانما اذا قلنا قوله ليس وراءه ان ما ذكره القائل
المذكور اذ لا يرد عليه ما من الاشارة اليه وما اردوه القائل
عليه من قوله لكن يرد عليه انه اذا كان الوجود بذاته مقتضيا
للادراك الشكلى انما بالاقتضاء التام كان كل وجود متصفا بذلك
والعنوان فيكون وجوده واجب بقدر عارضه لبعض المهيئات وحراره

لغيرها لا امتناع تخلف مقتضى الذات فتأمل بل مراده ان مقتضى
بالاقتضاء العام يحتمل ان يكون المهيبة فلا مقتضية الوجود في الذات
وان يكون الوجود بدون مقتضيه المهيبة سواء كان نفسه او غيره
الذي هو غير مقتضاه او نفسه بشرط كونه ضمن ذلك الغير وفعل
هذا يندفع عنه النظر المذكور ولا يظهر الفرق بين المستويين
والتشكيك على تقدير عدم دخول المهيبة في مقتضى اذ على تقدير
التشكيك يكون افراد الوجود التي هي غير المقتضى مختلفة في الذات
قطعا بخلاف تقدير التماثل اذ انظر على تقدير اتحادها في المهيبة
وانما اذا كان مقتضى هو المهيبة فلا حاجة الى اعتبار اختلاف
افراد الوجود في المهيبة والآن لان الهيئات مختلفة بينهما لا يخفى
فان قوله الوجود اذ لم يكن متساويين للحصول في الهيئات لم يخرج
عنها قيل هذه الملازمة ثم وانما يلزم خروج الوجود عن الهيئات
ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة لم يكن متساويين للحصول
منها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له
حصول في افراده بحسب نفس الامر لا اتحادا معها فلا يتصور
اختلاف حصوله فيها بحسب نفس الامر بل بغيره والحصول
اختلافه انما هو بالحقيقة لا باليه لخله ان غير محمول فان لم يحصل
في محله وبغيره ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجود المذكورة
في التشكيك اقول اثبات الملازمة المذكورة في الشرح بالبرهان
المستور الذي هو اقوى ما ذكره طافانه لا فرق في احبانه في

صورت المحولات وغيرها بعد اقتضاه بعدم تساوي الحصول
وقوله وانما يلزم خروج الوجود عن الهيئات ان لو كان نوع فان
ما هو سبب الخروج ليس الا التماثل سواء كان في الحصول
في الاتحاد فيرفع الحمل بالمواطاة لا يرفع هذا السبب لان ارتفاع
الاحص لا يلزم ارتفاع العدة فلا يتصور اختلاف حصوله
ولا يباين حصوله فيها اقول الامور المحولة بالمواطاة على امور
قد يكون اتحادها مع البعض من هذه الامور اولادها وانما
من اتحادها بعض آخر وقد يكون حصول المبدأ في بعض هذه
الامور اولادها من حصول المبدأ في بعض آخر فلا يكون
التماثل المخرج للتشكيك متحصرا في اختلاف حصول المبدأ
كما حكم به هذه المدقق قدس سره وسياق زيادة تفصيل انما
نقد الحكم والحق في الاستدلال تأخير وجهه لانه لا بد منه اذ
ثبت عدم الاولوية اعتبارا بغيره منه عدم الاولوية والاستدلال
والاولوية فالتاويلية لوجه توحيد في كل منها كما لا يخفى وانما
ما ذكره آية من قال في البيانات ذلك لانه انما انما جميع ما هو
ذاتي له لا يخفى انه لا يتوجه عليه لنقص والعراض لغيره اذ كونه
بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته وادام بان يكون
اقتضاه به علة لاقتضاب الاخرية ولا يجرى مثل ذلك في الثاني
وهو كلف والذاتيات غير محمولة وانما انتفاء الاخرين فلا بد
الاستدلال بالان يد امان يشترك على شيء ليس في الاضعف والاهل

اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون في
 الشئ معتبرا في المهيمنة ولا وعلى الاول لا يكون في الضعف والافتقار
 اولاً وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك
 الشئ معتبرا في المهيمنة ولا وعلى الاول لا يكون في الضعف والافتقار
 من تلك المهيمنة من اشتغال المهيمنة بالتفكر جزئياً وعلى الثاني لا يكون
 الاختلاف في الذات بل في الخارج وهو خلاف المفروض ويجب ان لا يكون
 ان النقص لا يباين ههنا ايها اذ فيه على التقديرين لا يلزم خلاف
 المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شئتين في عارض معين
 كالسواد مثلاً فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما السواد اشده
 وبالاخر سواد اصنف فقول ان كان التفاوت بين الشئتين
 في نفس مهيمنة السواد في اخراهما لزم التشكيك في المهيمنة والذاتي
 وان كان في امر اخرهما من الخلق لم يكن التفاوت بين الشئتين في
 السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على اننا سنقول الكلام
 الى ذلك العارض وهكذا او انهم السواد ان اما ان توجد في المهيمنة
 او تختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات
 كما قد تم والتفاوت في عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يمكن
 كون احدهما اشده من الاخر من ان المهيمنة المتباعدة لا تقاسر فيها
 الى بعض بالشدة والضعف مثلاً لا يمكن كون الحركة اشده في السواد
 قلت المفردان المختلفان بالشدة والضعف مستزمان في المهيمنة
 الحسية مختلفان بالفصل المسجع عندهم فان الشدة والضعف

مستندان الى مستزهما والمقول بالتشكيك هو مفهوم المشتق
 المحسوس بالنسبة الى معروضيهما كالاسود مثلاً بالقياس الى الحسنيين
 وذلك مفهوم واحد قوله ومعنى كون احد العندين اشده
 بحيث يفرغ منه العقل بعبارة الوهم امثال الافتقار وتخللها
 بغيره من التحليل حتى ان الادغام العاسية يذهب الى ان السواد
 القوي متالف من مثال السواد الضعيف ومعنى الازيد اي
 كونه تملك الحسية الا ان الامثلة المتفرقة في الشدة ليست اخرا
 متباعدة في العهود ولا في الوضع بخلاف المتفرج من الازيد فاما
 متباعدة اما في الوجود او في الوضع او بينهما فالشدة بين العا
 رضين بالذات تعين ان احدهما ازيد او اشده من الاخر لا يعبر
 ان يفتقر المحسوس كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد او اشده
 واذا انتفت ذلك لم يفتك انتفاع الايرادين انتهى القول في
 كلامه متاملاً لا لما قال عليه سيد المدققين من ان استواء المهيمنة
 الذاتي الى افراد مع وهو الكلام الا في انه يلزم استواء المهيمنة
 الباعث على كونه متواظيماً ولا يلزم ذلك حتى جاز كونه متساوياً
 ولو سلم استواء نسبة اليهما لكن ذلك في نوع جميع اقسام التشكيك
 عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص
 ههنا بين الاولين وانيه عدد هجرات العلية في الذاتيات
 في الارى انهم حكموا بان الشئين ما لم يصير هجراتاً ولم يصير هجراتاً
 لم يصير هجراتاً وانيه هجراتاً ان الشدة مشتمل على امر زائد

غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراد ولا يتم انه لا
يكون سببه وبين الضعيف **اختلاف** فان الاختلاف في الاعتبار
في المقول بالتشكيك ليس لا في حصوله في الافراد كما نقلنا
العلامة المحقق سابقا وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه
اذا كان مفهومهما واحدا لم يكن بينهما فرق وايضا لم انه في العرض
على التقدير الاخير لا يلزم خلافا في المفروض اذ العرض ان الاختلاف
في ما من معين والمقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان لا يكون
الزيادة معتبرا فيه فلم يكن في نفسه اختلاف كما في الذاتي لانه
للقائل المذكوران يقول في دفع الاعتراض الاول ان افراد
بالاستواء المذكور هو الاستواء المستلزم لتساوية الانداسة ولا لونية
فان يطلب التشكيك ههنا في العجين لا يحتاج الى دليل وما ذكر
في سورة الدليل تجيبه والغريبة على هذا التخصيص سياق العبارة
حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل
على طلبه في الاخيرين دون الاولين بل انصرف فيها على التنبيه
المستعمل على تفصيل ما قد دفع الاعتراض الثاني ان معنى ما ذكره
القديم من الحكم المذكور ان الخبيث العالي كالخبر مثله ما لم
ينضم اليه فصل الجسم ليس هو حيا لم يحصل منها متوسطا كالحيوان
ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل الحيوان لم يصير حيا فانما يحصل
نقطة حقيقيا كالحيوان فالعلية انما هي للمفرد المقوم
المستقيمة للعاني بالنسبة الى تفصيل العادي وليس تلك المقول

اذ احسب ما هي محصلها بل عرضية بل لقياس اليها كما هو المشهور
بين اهل الصناعة فانها خاصة غير شاملة فليس بثبوت الذاتيات
لما هي ذات له لا كيف وقد عدا من خواص الذات انه لا يعمل
سلطان بعض الذاتيات يعمل ببعض يعني ان ثبوت بعض الذاتيات
ليس عليه لثبوت بعض آخر منها لان ذلك الشيء كما يقال ان حل
العالي بواسطة حل المتافل لكن ليس ذلك يوجب التشكيك ان
التقدم والتأخر في التشكيك انما يصير في امور مختلفة بالعموم
والخصوص ايضا التقدم والتأخر في التشكيك انما يصير
ان في مفهوم واحد بالتمسك الى امور مختلفة في امورها
نسبة الى ثبوت واحد كما في السند المذكور وفي دفع الاعتراض
الثالث ان ما افترده من ان الاشد مشتمل على ارفاد غير
معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله لا يحيد به نقضالات
القائل المذكور يرد في الحاصل في ذلك العند من مثله الا
سواء كان فردا منه او حصه منه سلك يقول السواد
الحاصل في القير اما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه
سواد جسم آخر وانه في السواد الى آخر الترويد وايضا لا
يتمسك في الذاتي الحاصل كما اعترف به المعارض وفي
دفع الرابع ان ما ذكره من منع عدم جريان الدليل في العرف
على التقدير الاخير هو بعبارة ما ذكره مصدقا بقوله فان
قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في ما من معين انه ثم اجاب

عنه باهو الصديق عنه بل ان الحكم بان الاولية الموجبة للتشكيك
محصنة في القسم الذي ذكره غير مبني فان الاحتباس والانواع
يتمثل عند العقل ان يكون حملها اول بالقياس الى بعض الانواع
والاحتباس بواسطة الفضول والتميزات وايضا يعمل عند
العقل ان يكون معنى واحد تمام مهيته شئ آخر يقع هذين المعاني
وطهور ان نسبة الشئ الى نفسه ليست كنسبة الشئ الى شئ هو حرجه
كيف حكم بان نسبة الذاتية الى الشياء هو ذاتها متساوية بالثبات
ولانه يزعم عليه ان ما ذكره في دفع الامراءين الذين ذكرهما قد
تقبله كان قلت لا يدفع النقص من الدليل الذي ذكره في
اخبار انتفاء القسمين الآخرين من اقسام التشكيك فان
خلقه النقص وهو ان الدليل المذكور بعينه يحرك والعرض
مع انه قد ينفصل باحد هذين القسمين من التشكيك انما
كالاسود والمعتد وقد تقرره ان مفهوم الاسود يختلف بمقتضى
في القير والحيرة بقيام سواد شديد باحدها وقيام ضعيف
بالآخر لا بد ان يشمل الشديده على ما ليس والضعيف قد
الامور ان يكون معتبرا في مفهوم الاسود واذا جاعله
وكل منهما مستلزما فلهذا المعروض اما الاول فلهذا نهى
اختصاص الاسود باحدهما مع ان المعروض من استقراله و
اما الثاني فلهذا نهى استلزام ان لا يكون الاختلاف في مفهوم
الاسود بل في الخارج عنه وقد فرغنا ان الاختلاف فيه

لا يدفع ما ذكره فان قيل تحت الشئ المعتبر ولا يلزم منه خلاف
المعروض ان لا معنى من الاختلاف بحسب الشدة والزيادة في المعنى
العرضي الا ان ينقسم الى هذا القابل بالموضوع خصوصية بها
تشديدا وذا الله وهذا النوع من الاختلاف لا يستلزم في الذات
اذ ليس له سبيل يقوم بما هو ذا فلهذا قلت نظير ذلك الاختلاف
سواء بان ينقسم الى نفس الذات لا الى سبيله خصوصية
في اية من الذاتيات وبما يصير الذات شديدا وذا الله فان
يقل هذا النوع من الاختلاف لا يوجب التشكيك ليس الا الاختلاف
المراجع الى المحمول من حيث هو محمول وذلك الاختلاف من حيث
اليه الى ذات الموضوع ولهذا لا يصح ان يقال سواد القير
في كونه سوادا شديدا من سواد الحمرة وكذا لا يصح ان يقال الذي
واحد في كونهما معتدا ان يرد من الزاوية الواحد على الاختلاف
باعتبار السبيل فانه يرجع الى المحمول من حيث هو محمول ولهذا
لا يصح استعمال التفضيل فانه لا ان نقول القير اشده من
من الحمرة والمذكور بدواهي اذ يرد من الزاوية من رابع وجه
وذلك لا تلك اذا نسبت حسب الشدة الى القير لم ينفذ فيه بحث
الحقيقة الطبيعية المناسبة بل عنت بحسب الحقيقة وردد لهذا يخرج
لغير الشدة وتشخيصه الاسود عن كونه محمولا فالعند
الذي يقوم بالغير من جهة المحمول ولا يجوز ان يخل هذا
العقل بمعنى الوهم الى ان يفر ما يخل اليه الشدة سواد القير

منه طبيعة الجنس لا فردا اشتواء اذ هو غير الموزع وطرفا
لا يخرج بغيره والشيء من كونه نوعا ومثلهما ان الطبيعة
الجمعية من حيث هي لا يخلو الى الامثال فلا يصح القول بان سواد
القبيل كونه سوادا اشتواءا اذ يتبين كذا حال الاسود والاشد
تبيين كذا حال السواد والمعتاد فعمل هذا وجب ان يجعل كذا الجنس
المذكور ليندفع عنه اعتراضات منها كالاختلاف الفردي والاشتراك
والضعف من اشتواء في المعنى الجنس على تقدير كونه اشتواءا
كذلك لا يختلف المفهوم المشتق من ذلك الجنس والجميعين
المعروفين كما فلا يكون مهيأ متفاديين في ذلك المشتق من
الجنس وان قلنا في العزدين العارفين كمن المجهول ليس
الى المأخوذ من الجنس والمسمى انه المقول بالاشتراك ومثلهما ان
الاشد اذا كان مهيأ للسوادين والاشد والضعف مستوفين
الى فصلهما كان السواد مستكنا بالنسبة للسوادين اللذين هما
نوعا في الاما فيكون التشكيك في الثاني مرفقا بالثاني
المذكور فاقول على تقدير كون السواد مهيأ للسوادين واشتقا
الاسود من السواد الذي هو الجنس لا فرق بين الاسود والنسبة
الى الجميع والسواد بالنسبة الى العزدين في ان الشدة والضعف
لا يعرفان في معنويهما بل هو في التفاوت بالنسبة الى المعنوي
فانه كما ان ضعف السواد في الجميع انما يكون في ضمن العزدين
كذلك حال السواد انما يكون في ضمن حمل العزدين على انفسهما فان

حواشي على نفسه ضروري وان لم يجوز ذلك فليست السواد الى الابد
الشخصين المختلفين بالاشد والضعف فان حمل السواد الذي
على الجنس على ذلك الشخصين انما يكون في ضمن حمل الشخصين
عليهما فان حمل العاين انما يكون بواسطة حمل اثنان كما تقر في صفة
بالجملة لا فرق بين حمل الاسود على جميع المذكورين وحمل السواد
على الشخصين الذين هما فردا نوعا السواد المختلفين في الشدة و
الضعف في ان التعيين والاشتراك لا يخرج المجهول عن المولية
وايضه قول القائل المذكور من ان الفردين المختلفين بالاشدة
والضعف يشتركان في الهيئة الجمعية ويكون الشدة والضعف
فيهما مستندين الى فصليهما ونسبة الحكماء فيتم على افتراض
مراتب الشدة والضعف انما يشتركان في العارفين اللذين هما
بالاشتراك عندهم يوجب ذلك قول سيد المحققين في حاشية
شرح التجر يد حيث قال لم يجوز ان يكون الوجود طبيعة
جمعية لمقتضاها افراد مختلف كالات تلك الطبيعة فيها فصلها
كما ان العارفين المقول بالاشتراك عندهم مفهوم واحد
في نفسه ومقول على ذوات مختلفة في ذاتها كالاتها ذلك
العارفين وقال في الحاشية تلك الحاشية يعني اختلاف كالات العارفين
كلياتهم عندهم مستند الى ذوات المعنويات المختلفة
الحقائقة فلم لا يجوز استناد اختلاف كالات الجنس الى
الفصول المختلفة الحقائق فيكون الجنس مستكنا ومحدود

في ذلك وما يتعلق بهذا الحب ما قيل في هذا المقام من ان الاختلاف
الذاتي في افراد معكبة المستندة والضعف لواجب بقعة دم في
تلك الافراد بناء على ان المقتضى كذلك الاختلاف هو الذاتي
لا وجب لاختلاف العارض في افراد بقعة دم ايضا بناء على ان
مقتضى ذلك الاختلاف من هذا العارض فيلزم ان لا يكون ذلك
العارض ايضا مستكنا والفرقة بان الاختلاف في صورة الذاتي
يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده الى
معروضه فحكم محقق والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز
ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي حنبلا فراده والى
الشخصيات ان كان نوعا او فصلا كما ان الاختلاف في القوا
المقولة بالتشكيك في افراد معتقد الى ذات معروضاتها
لا الى انفسها انتهى والاختلاف في هذا الكلام بعينه تفصيل
الكلام سيد المحققين لتقرير النقض الاحزاب ومقتضى
ولم يرد بقوله والحل آه جواب النقض الاحزاب بل هو مستند
للقض النقض على اذ حاصل كلامه انكم متقدم التشكيك في الذات
يات وجوده في العرضيات مع ان الفرق بينهما اذ كما يجوز
اختلاف العوارض بغير اختلاف المعروضات من غير تفاوت
في مفهوم العارض كذلك يجوز التفاوت في الذاتيات بحسب
اختلاف الفصول والشخصيات من غير تفاوت في مفهوم
ذلك الذاتي كما هو وحده المعنى في العارض بناء على ان

الاختلاف راجع الى اختلاف المعروضات ومستند اليه كذلك يجوز
ان يثبت وحدة المعنى في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى
الفصول والشخصيات فان دفع عنه اعتراض سيد المدققين
عليه من ان حاصل الاستقلال ان الذاتي لو كان في بعض
افراد مستندا وفي بعضه ضعيف مثلا لم يكن معنى واحدا لهما
اذ لا بد ان يكون معنى للضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا بال
لشكيك عليهما بل يكون في كل منهما معنى آخر وهذا مستند الى
لعارض ان لو كان العارض مستندا في فرد وضعيف في فرد
آخر لم يكن معنى واحدا لهما فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك
عليها وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون ما ذكرنا في ان
الاختلاف بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستند
لغيره وبواسطة ان الاختلاف في ذات الوحدة وعلى هذا
لما ذكره محقق سيد المدققين الكلام المذكور على دفع النقض
ولا بد ان ذلك مراد من ذلك لا يحق بل هو ما ذكره مقصدا
منه يعلم فانه ما قيل من ان التوارد بين السوادين المختلفين
في السادة والضعف ويكون السادة والضعف فيه مستند
الى تصديق السبب ذلك الى الحكمه وانما الى دليل الذي ذكره
سيد المدققين من ان الاختلاف في المعنى في التشكيك راجع
الى وقوع الكل وحصوله في افراد كما يعلم من عبارة العلامة
المحقق في حاشيته شرح المطالع فان لا بد ان يكون ذلك على

في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر يمنع لا يجوز
 عليها موافاة وذلك يقتضي اتحادها بينهما كما حقق في موضع
 والمفهوم ان حيث الحد لا يمكن حصول احدهما في الآخر ويجب
 اخذ الشيء بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القول قد يأخذ
 لهذا الوجه ومثيون احكامه مثله يقولون المهيبة لا يخ في نفس
 الامر عن الوجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة
 واخذ الشيء بهذا المعنى قد يستلزم اعتبارا للآخر فان اخذت
 الافراد من وانها لم يوجد معها غيرهما بخلاف العقل غير
 انكل المشكك لم يعرف لها النكل المذكور ما يعرف من مثله
 لها في الخارج ان كان له مضاف فيه كالاسود فان زيد اخذ
 من امر ولم يوجد منه غيره كان عاريا عن الاسود في هذه
 المرتبة ثم يصير من الاسود بواسطة من التواء ما تافيا
 خارج عنها ان كان مضافا من الاعتبارات كالوجود والمعدوم
 من الاعتبارات المتفرقة والوجود هو المهيبة لا وحدة بل
 معتبرا معها الوجود كما ان المعدوم يعتبر مع عدمه وما
 اشتمل حصوله في الحقيقة المهيبة التي اذ لو اعتبر في ذاتها
 بنفسه لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الثاني لم يكن للذاتي
 حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذي
 فلا يتصور اختلاف الحصول على العرض فان لم يحصل
 في افراد ههنا الوجه قطعاً ويجوز اختلاف الحصول باحد

الوجه المعتبرة في التشكيك ثم قال قال قلت اذا لم يكن في الذاتي
 حصول في افراده لا يتصور استواء حصوله فيها كما لا يتصور اختلاف
 حصوله فيها قلت ايذا استواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد
 يكون باستواء الحصول كما في الذاتيات وقد يكون تحقق الحصول
 واستواء الاختلاف كما في العرضيات المتقاطعة ففيه عيب لا ما قيل
 عليه من انه لا يتم انه عرض من الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره
 لم يجوز ان يكون مراده منه ما يليه من الوقوع على الافراد
 وكيف لا وقد جعل قدس سره الوقوع والحصول كيهما صفة لكل
 والنكل ليس حاصله في افراد ههنا المعنى كما اعترف وحمل الوقوع
 على الافراد على ما هو صفة للنكل والحصول فيها على ما هو صفة
 للشيء الطبع السليم لانه لم يحل الوقوع على الافراد على
 ما هو صفة للنكل والحصول فيها على ما هو صفة للشيء لانه
 ما اورد به بل جعل الحصول عطفاً بغيره بالوقوع وجعلها صفة
 للشيء بقرينة ما هو المتبادر من الحصول لا لما قيل عليه من انه
 لان اذ خلا المهيبة في حد ذاتها عن العرض مع عدم عرضها
 في نفس الامر يصح حصول تلك العوارض للمهيبة والحصول
 مباد لها كيف وقد صرح بان الوجود لا عرض له للمهيبة بحسب
 نفس الامر اصلا اذ على هذا التقدير يكون للمهيبة في بعض المرات
 عارضة عن الاتحاد بغيره الموقوفة في بعضها متحدة هو من
 غير حصوله بنفسه او عيباً به فيها في نفس الامر سبق الاعتبار

العقل الذي لا يطابق نفس الامر في حصول مبداه ولا تجريه
في الذائق ايضا اذ يمكن اعتبار الانشائية في افراد الانسان كما يمكن
الوجوه في افراد الموجود وكذا افراد الانسان لا يتفك من
الاتحاد بمفهومه في شيء من المراتب وكون افراد الوجود متفككة
عنه في بعضها لا يجعله تفككا لا شرا في جريان الاعتبار بالذائق
وعند حصولها في نفس الامر لا نقول اراد المستدل ما يحصل
والعروض في نفس الامر حصوله وفيما لا يحققه الحصول البياني
في الجسم و اراد بالحصول بحسب الاعتبار الذهني القيام الحيواني
على تحقيق المعنى بالموضوع على ما هو المشهور والاختلاف في ان
هذه الحاصلين لا يتصوران في الذائق ولا في المبداه اذ ليس
له مبداه يقوم ما هو ذلك له ولا لزوم ان يكون ذلك المبداه
فيه لتفككه في الذائق وتاخره عنه لغيا مبداه في الحقيقة على المبداه
فحد ذاتها عن العوارض الانتزاعية يعبر حصول مباديها
باعتبار العقل الذي له ما خذ الاعتبار باعتبارها خارج عنها
فلا يكون اعتبارها هذا الحصول بحسب اعتبار العقل بدون منشا
الانتزاع فاذا جهل المستدل الحصول المعبر في التفسير كونه
على احد من شيك الحاصلين فلا يخفى في انهما لا يتصوران
في الذائق لم يكن آده بان يقال ان الحصول الثاني يتحقق
في الذائق ولا ما قيل من ان قوله محله في العرض فان له
حصوله في افراد هذه الوجه قطعا غيرهم فان العرض

هذه المعنى الخارج المحمول والمحمول مع الموضوع ولا يحصل
لمبداه فيه في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني الذي
لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات ايضا لا نقول المستدل
انما اعترف بعدم الحصول الذي يكون على نحو حصول البياض
ويكون الاعتبار الذهني عند على قسمين احدهما الاعتبار
الذي لا يطابق الواقع وهو يجري في الذاتيات ايضا وتاخرها
الاعتبار الذهني الذي له منشا الانتزاع والاعتبار الخارج
وهو لا يجري في الذاتيات كما لا يخفى بل لان الباطن المراد
بالواقع والحصول الواقعي في عبارة السيد المحقق والاعتبار
مع افراد والتحقق في ممتها فيكون صفى الكلى نفسه ولا
ما ذكره انما يدل على ان التشكيك بحسب المصطلح لا يجري في
الذاتيات ولا ينفى اختلاف المبداه في افراد لان يحصل ما
ذكره ان الاعتبار في التفسير هو حصول الكل افراد و
التفاوت فيه والحصول ينتف في الذاتيات فله يكون هنا
تفاوت في الحصول فله يكون مستكنا فيق الكلام في انه لم يجر
اعتبار نفس المبداه في افرادها بل يكون المبداه في بعضها
ان يد او استثنى منها في بعض الكلام و ردده صاحب الاشراق وخلفه
في ان ما ذكره لا ينفى هذا الحيوان وان استبعد ان تطلع البر
على هذا المطلب فليرجع المحذور القول عند في شرح تجريد العقائد
فان قد ثبتت المحذور فيه بلا مزيد عليه واقول للحجاب بالحق

عن النقص المذكور ان يقال ما قيل البرهان على عدم اختلاف
 الذائيات بالشدّة والضعف الذي هو اقرب بهذا النقص هو
 ان الشدّة يد من كل جنس غير الضعيف من هذا الجنس لا سيما
 على امر لم يشتمل عليه الضعف فاذا كان الشدّة من جنس ما
 مثله تمام مهية شخصي والضعيف من هذا الجنس تمام مهية
 شخصي آخر فيكون بينهما مختلف بالشدّة والضعف لا يكون
 منهما واحدة وان كان منهما المعنى المشترك بينهما فاما ان
 يتخذ هذا المعنى على وجه محصل وعلى وجه العدم وان اخذ
 على الوجه الاول فله يكون فيهما مختلف بالشدّة والضعف عن
 هذا المعنى لما اخذ على هذا الوجه وان اخذ على الوجه الثاني
 كان واحدا بالعدم والواحد بالعدم لا يصح ان يكون تمام مهية
 واحد بالعدم ولا ان لم تعد مهية واحد بالعدم وهكذا
 القول في خبر المهية فعلى هذا البرهان ثلثة اشياء لا يمكن
 اختار شي منها اذا اجرى على عدم صحة اختلاف الذائيات بال
 شدّة والضعف وامثالها واما اذا اجرى الكلام على عدم
 اختلاف العوارض بالشدّة والضعف فيمكن اختار القسم
 الثالث بان يقال القول بالاشتراك على الشخصين المتفقين
 احدهما مثله معروف من لسو الضعيف هو الاسود لم يطلق
 لما اخذ على وجه العدم والواحد بالعدم يصح ان يكون
 عارضا للواحد بالعدم ولا انه يجوز تعدد عارض للواحد

بالعدم

بالعدم ولا انه يجوز تعدد عارض للواحد بالعدم وعلى هذا القول
 بان عدم صحة الاختلاف بالزيادة والنقصان في الذائيات
 واذا انقضت هذا المظهر بطلان قول صاحب الاشراق من انه
 عارض لقانون نفس المهية في افرادها بان يكون المهية بعينها في
 بعينها اذ عارضها في بعضها وبطهران مراد من قال انه
 اذا اختلفت المهية او الفاعل في الجزئيات كان الواحد بالعدم
 وهو لا شك في تمام المهية وجزءها يلزم بعده مهية الجزئيات
 لا تعدد الواحد بالعدم فله نقص العوارض فانه في مسوطة
 العوارض لم تعدد العوارض وهو ليس بالمتعلق عند البرهان
 اختلاف المهية والذاتي بالشدّة والضعف وامثالهما مستلزم
 لصفا المهية ومحال بخلاف اختلاف العوارض فيهما وامثالها
 فانه وان استلزم تعدد العارض لكنه غير صحيح فاعلم ذلك فانه
 قد نقل عنه المتأخرون ومخلص الكلام ان الجنس مثله انما
 هو اصل المعنوي وان اعتبار امر قائم عليه سواه اخذ ذلك
 الزايد لدهما فالجنس اذا اعيد مع عارضاته عليه مطلقا
 كان معناه بالحققة العزّة المستمرة وخرج عن الجبسية لانه
 واحد بالعدم فيكون عارضا فاذا كان اختلاف جنس مثله
 ناسيا من العنصر فاما لم يعتبر في الجنس الامر الزائد عليه
 مطلقا لم يتشكك فاذا اعتبر فيه عارضا عارضا عاما واحدا
 بالعدم ولا يصح ان يكون ذائيا ولا غير ذلك تعدد المهية

واما الحكم في تعارضها فهو محتمل في تعدد العارضين بان يكون
الاختلاف في لائن متعجبين بعد العارضين لانه محتمل ان ذلك
العارضين متعبدون في تلك بغير التفرقة بين لائنات في العارضين
بان اللذان يكون لانه مستعد اليه ولا يمكن للاختلاف من
في اللذان لان اللذان اذا اختلفت فيه امرها عند مطلق بان
يكون الحوا ومنه العزم المستثنى من كونها ذاتيا واللا
محتمل بعد ما لمية وفي صورة العارضين محتمل لستنا في الاستعداد
الى معرفته بان يوفقا لمحتمل العزم والمشترا في بحيث يعتبر
فيه العزم المشترك والاحد وفيه اذ ليس في لائن الا محتمل بعد
العارضين على الاحد وفيه الاختلاف في ان العارضين اذا اعتبر
فيه معنى العزم والمشترا في التفاوت معتبرا في فصل الحكم
لكن معنى العزم مشترك في الاستعداد لما كان ما قام به مراد الاستعداد
سواء كان مستعدا او ضعيفا فاصار كل من الشدة والضعف
معتبرا في مفهومه على العزم وعلى سبيل التدوين وهذه المعنى
لا يوجب ذاتيا ينبغي والمخبر ان يكون كل من الشدة والضعف
ما يتا على سبيل التدوين اذ بعد هذه اذ ان التفاوت اذا اعتبر
في مفهوم المشكلات في المعنى لئلا يكون المخبر من الاستعداد
الضعف وانما المخبر في ذلك ان الحكم في موضع كل من المتعارفين
معتبر ان مفهوم من مفهوم شيئا تا لولم في مفهومه احد
في العزم والتدين لم لا يلزم منه الاستعداد في المعنى وذلك

الاستعداد

الاعتبار لا يوجب في الذاتي لما مر وادعى كل معنى فيه التشكيك بالشدة و
الضعف او الزيادة والنقصان وما في حكمها يعتبر فيه المعنى المحتمل
فالتشكيك بهذه والاقسام انما يكون في المعنى لا في العارضين
للمعنى الحقيقي وهذه المعنى الاختلاف في معنى قوة العزم والمشترا في
ان يعتبر في كل منهما معنى ذاتيا على اصل المعنى فليعتبر ان التشكيك
بهذه والاقسام لا يكون في الذاتي لان الامر الاختلاف لا يكون بغير
الاختلاف في فصل كل ما لمية ان لا يفتقر الى ان يكون العزم
المشترا ذاتيا كما لا يوجب ان يكون الامر الاختلاف ذاتيا بغيره بل
لزم في هذين الحكمين ان لا يوجب التشكيك بهذه الاقسام في
الذاتي واما قوله وادعى الاختلاف في الكمال والنقصان كما
الذراع والذراعين آفة انه ان اراد ان الذراع والذراعين
مختلفين في الطول الغير الاختلاف في النوع فان الطول ونحوه
كما ذكره على وجهين احدهما اضافي كان يقال الذراعان طول
بالقياس الى ذراع واحد وان كان بغيره بالقياس الى ثلثة
ذراع وال عشرة كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلة
بالقياس الى العشرين والثاني غير اضافي كان يراد بالطول
ما له امتداد واحد وبالكثرة المجمع من الوحدات فالطول
بالاعتبار الاختلاف هو انكم والطول الاضافي عرض قائم
وكذلك انكم بزيادة اضافية هو العدد والكثير بالاختلاف
عرض في العدد وكذلك الحكم في سائر ما يشابه ذلك و

لهذا قال الحكماء لا يخط اشتد خطية من خط أي لا يكون خط
اشد في أنه ذو بعد واحد من خط آخر وإن كان من حيث
المعنى الأصنافي اشدة وإن زيد أي الطول الأصنافي ولاجل أن
الأكثريه والاشدية والأزيدية إنما يكون في الاصنافيات
قال الحكماء ان من الأطول والأكثر أصنافه المتيقن الى انما
الى ثالث فان الأطول الطول بالقياس اليه هو عيني
طويل أي ان هذا الطول منه وذلك الأكثر وماشبهه فاطوليه
الذراعين إنما يكون باعتبار الطول الذي هو عارض وكتب
الحكماء مشهوره شيئا ثمها ذكر قال صاحب الشفا في فضل
خوارزمي انكم باب ما طيعود ما س نعب ما حقه ان لا نقاد
في انكم وكذلك ليس في طبيعته لتعريف واستعداد ولا تنقص
والزيادة ولتأني هذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص
من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في الكمية
من اخرى مثا لنظها ذلك ثلثة اشد ثلثة من ثلثة ولا ازيد
من ازيد ولا خط اشد خطية اي اشدة في أنه ذو بعد واحد
من خط آخر وإن كان من حيث المعنى الأصنافي ازيد منه عيني
الطول الأصنافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد والأزيد
بين الاشد والأزيد الذي تنوع كونه في الكمية ان هذا لا زيد
يكن ان يضافه الى مثله ما صل وزيادة والاشد والأزيد
الذي تنوع لا يمكن فيه ما ذلك فقال في الفصل الثاني

جليد وان الكثير بل اصنافه هذه للعدد والكثير بالاصنافه
عروض في عدد وكذا في سائر ما يشابه ذلك انتهى قول قد
اشد بقوله وكذا في سائر ما يشابه ذلك الى ان مثل البقرة
الطول والسواد فكما ان السواد والكثرة على قسمين كما مر فكذلك
السواد على قسمين احدهما حقيقي لا اختلاف فيه وثانيهما انما
على اختلاف انما وقع فيه على سؤال ما مر في الطول ومن هذا
الظهور ان السواد والشدة يخالف للسواد الضعيف والمهية
وهما يشتركان في السواد والاشد في العارض لهما وهو مختلف في
المشقة والضعف والسواد ان مختلفان في هذا السواد الاصنافي
الذي هو عارض لهما وانت حينئذ ان الذي اذ قيل لم يرد القائل
المذكور بالقول المذكور ان الدعوى هي ان الوجود الحق
زائد على ما اذا ان عينه على ان بعض الدلائل الدالة على زيا
الوجود المطلق لا يدل على زيا وانه الوجود التي اثبتها القدم
وبعضها يدل على زيادتها ولهذا ذكر ان كل واحد من الأدلة
المذكورة من اي القسمين اقرب الى ان السيد المحقق في
المدعي في هذه المقام زيادة الوجود مطلقا على المهية او سوا
كان الوجود المطلق المستمرة او الوجود الخامس ولهذا
تعرين لبيان ان اي دليل من الدلائل المذكورة يدل
عليهما وذلك لعدم قطع مما اثبت الوجود افراد زائدة
على المهية غير الخمس ولهذا قال بعد ان الوجود مشكك

بالنسبة الى موارد المبادئ مع تصحيحه تصفاته بان الذات
لا يكون مستكنا بالنسبة الى ما هو له في تعريف الدعوى
على مسئلة الاشتراك انما ياتي في اختصاصها بالوجود الخاص
واثبت ان في الموجودات امر واداء المهية والوجود المطلق
وحصة آء قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجود التي ليس
الوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امور لا تتخالف
الحقائق كما نرى عليه المحققون لا يتباينها بل وانهم المهيئات
المختلفة فان الوجود الواجب مستغن عن العلة ووجب ولكن
يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم المهية و
ح لا بد ان يكون في موجود بوجه خاص وامر واداء الحصة والاداء
كانت الوجودات متوافقة المهية اذ الكل بالنسبة الى حصته
نوع كما نرى عليه في المطلق واذا ثبت فردا من الوجود واداء
الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص واداء الحصة
السببية لا يفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر
وعدمه فيه بحسب الما قال عليه ستيلا المدققين من ان
الاحكام التي ردها ان في كل واحد مصادرة على المصادرة استدل
على ان الوجود افراد متخالفات في المهيئات بان لها افراد جملة
فيها متخالفات اللوازم لان من كلام ان الوجود فردا كيف يسلم
ان له افراد متخالفات اللوازم لان من كلام وثاينها انه لا مانع
المستغن عن السبب والاحتياج اليه هو الوجود الواجب ووجب

الممكن بالمستغن عن السبب والاحتياج اليه هو الواجب والممكن
لا وجودها لا انه امر على انتراف كما مررت اليه الاشياء وثاينها
انه لو كانت الموجودات افراد متخالفات في المهيئات فكان ثبوت فرد
الوجود للمهية في ثبوت ثباتها ان ثبوت التي للغير فرع ثبوت الآخر
فيكون لها ثبوت في ثبوت ثباتها ولا يخلص عن هذا باحتمال
الوجود للمهية في ثبوت مقدم على غيره من الوجود الخاص لها
ثبات على ان الوجود الخاص يبرهن لها في الذهن لان الدليل
المذكور جار في ثبوت الوجود والذهني لها لانها مستغنة بما قيل
من ان حاصل كلام القاضل المتقول عنه هو الاستدلال بكلام
المتأخرين على ان الوجود افراد متخالفات للحقائق فانه يمتدحوا
بان الوجود الواجب مستغن عن العلة ووجب الممكن يحتاج اليها
ولما كان الاحتياج والاستغناء من لوازم المهية والحصة من تحت
في المهية فثبت له فرد سوى الحصة وقوله ان في افراد الوجود
امورا متخالفات للحقائق هو بمنزلة الدعوى والدليل عليه قوله لا
فما يلزم المهيئات المتخالفات آء وليس في ذلك مصادرة على
المدعى بل هو استدلال بعقبتين احدهما امتلاك الوجود
في الاحتياج والاستغناء وثاينها ان الاحتياج والاستغناء من
لوازم المهية واذ لم ان كلاما المقدمتين مسلما فامدهم و
ما ذكره في سبب منع كون المستغن عن السبب والاحتياج اليه
وهو الوجود الواجب ووجود الممكن من الوجود امر على انتراف

غير مستقيم انما الاول فلا بد من وجود الواحد الذي هو عينه
فانه امر حقيقي لا اعتبار له من ذلك واما ثانياً فلا بد كما استدلنا على
الذي اسبقنا في ذات الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجوداً كذا
ليستند الى وجوده الممكن باعتبار كونه وبقائه وثانياً لا بد
امراً عقلياً انتزاعياً لا يقتضي عدم احتياجه الى اسبب في شئونه
لغيره بمعنى محتمل تراعه هذه الاقتران بين الامور العقلية و
الحاجية في ان الصادقة الشئيهما وثبوتها لغير محتاج الى
السبب على ان كلام هذا القائل مستقيم على المقدمات المذكورة
فكتب المتأخرين وهم مصرحون باسناد الاستدلال والاستدلال
الى الوجود من تارة الى الواجب فالممكن لغز في تلك الجهة كما
عرفت واما قوله لو كانت الوجود افراداً فهو لا خير كلامها
المذكور لان فرضه ان كلام مستلزم لما ذكره وما ذكره من
المعنى على تقدير التسليم ليس متشاهماً كون الوجود ذات
وبالانصاف المهيبة والوجود سواء كان لها افراد او لم يكن له
الا نقصان وما يذكره المعارض من عدم انصاف المهيبة الى
الوجود مصداق للتعين على ان المتأخرين مصرحون بذلك
الانصاف وبالانصاف المهيبة بالواجب بالعلقة قل العوض
فانهم يقولون وجب بالعلقة موجباً لذلك فيكون الوجود
الناظر في مقام الواجب اللاحق الذي هو الواجب لشيء
المحمول كما نفرد في موضع هذا الاشكال مستوفى عليه

سواء قالوا بان الوجود افراداً او لم يقولوا به فلما قيل عليه
من ان ما ذكره المتأخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم
المهيبة ارادوا به انها من لوازم المهيبة المعروفة للوجود فلا يلزم
اختلاف الموجودات بالمهيبة بل اختلاف الموجودات فيما تستغنى
وعن المهيبة عن السبب واعتباره اليه من لوازم المهيبة لا استغناء
الوجود عن السبب مطلقاً انما يكون من لوازم الوجود الذي
يعومين الذات في الواجب الذي هو معتمده عن المهيبة العقلية
بل عن المهيبة المغايرة للوجود وقول الفاضل المذكور المحققون
هو معتمده اشارة الى الحكماء الذين لم يذهبوا الى زيادة الوجود
في الواجب للوجود بالذات معتمداً وانما قلنا في قول القائل
المذكور بحيث لا بد من ذلك القائل المذكور واما ما يدل على
ان الوجود فرداً هو وجود الواجب الذي لا يستغنى عن السبب كما
سبحر به الله فلا يدل على تعدد الافراد وقوله واذا ثبت
فرد ما من الوجود وراء المحضة فقد ثبت في كل موجود وجود
خاص وراء المحضة وما ذكره من ان فيه عليه من عدم وتفرقة
المباحة بين موجود وموجود في شئونه ذلك الامر عدم
كل حاجة عندنا لخصم فانه حان ان يكون في الواجب تعدد
للوجود والوجود المطلق ومضمونه كما اختاره الله لا يلغيه
من دليل وانما اذا تأملت علمت ان الاعراض الذي ذكره
القائل المذكور هو بعينه الاعراض التي في الذي ذكره سيده

المصدقين والله دفع بما ذكرنا ان الاعتراض الاول الذي ذكره
سيدنا لمصدقين انما يتوجه على عبارة المستدل فلا بد في دفعه
من تأويل في قوله كما لا يخفى والاعتراض الثالث الذي ذكره السيد
المصدق فنفقه بان يقال ان الوجودات الخاصة بعينها موجودة
المهمات موجودة للمهمات لا يتوقف على وجود المهمات بل وجود
ها للمهمات بعينه وجود المهمات كما نفس عليه الحكماء وسياق
مقتضى اننا الله تعالى وانما نقول في اثبات ان في الموجودات امر
وبناء المهيبة والوجود المطلق وعقده ان الوجود المطلق وحده
انترامين فلا بد لها من جهة في منشأ انترامين ومهمات
الممكنات التي هي باعتبار نفسها ليست موجودة لم يكن مثلاً
الاعتراض الرابع الوجود وعقده فالمراد بالوجودات الخاصة
التي هي من مخصص الوجود هي الحثيات التي منشأ انترامه
المخصص فمن تلك الحثيات تعتبر زيادة بالوجودات الخاصة
وتأدية بافراد وتأدية باوتسابات المهمات بالوجود الحقيقي
وسياق مقتضى ذلك اننا الله الحكيم سبحانه ان الوجود
مشكك آه قيل سيعلم ان مفهوم الوجود المشتق منه الموجب
ليس مقبولاً بالتشكيك بالقياس الى افراده فله يلزم ان
يكون له افراد معزومة له نعم الوجود بمعنى الموجود وتقول
بالتشكيك بالقياس الى الموجودات انقول هذا مخالف لما
قال الله تعالى من ان الوجود مشكك بالنسبة الى عوارض

المهمات قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك آه اقول هذا مخالف لما
نقول عند المص من ان الذي لا يكون مشككاً بالنسبة الى ماهو ذات
له وسبح كلام الله انما يليق على وجه موافق مذهبه ولهذا جعل
سيدنا المحققين قدس سره المعلق هنا زيادة الوجود مطلقاً او لا
سواء كان الوجود المطلق والوجود الذي هو غير المخصص وهذا
موافق لما قال الله بعد من قوله ويقال انما الوجود بالتشكيك
على عوارضها اي على افرادها العارضة فكيف يدعى آه اقول
لم يدعى عوارضها في زيادة الوجود المطلق لا في زيادة الوجود
الذي هو غير المخصص وبيان الضرورة بهذا الوجه اعترافه
اقول هذا لا يدل على محض ما لا يدعى في زيادة المطلق بل انما
يدل على اننا لا نجعل في الدعوى التي هي المراد فان قيل اثباتها في
القياس بالعرض لزيادةها قلت لا كما اثبتنا عندنا من الشاهد
بما يحتاج الى زيادة لتفصيل جعل الله معتبراً في التنب كابدل في
نعم والوجود مشكك بالنسبة الى عوارض المهمات في بعض المنح
فله ان التعقل آه مراده انه لا يعلم ان التعقل هو الوجود
في الذهن فله يكون معناه فله يمد عليه ان فلفظ الوجود مدح طرفة
المهمات فانه وان كان متعللاً بطرف لكن لما كان مستلزماً
لعدم العلم يكون التعقل الوجود في الذهن الذي هو موجود في العقل
المهيبة مع الغفلة عن الوجود الذهني او دعه باعتبار اللازم اننا
الى المهيبة هذه الغفلة ولا يليق كلام المتن انه لما كان التعقل

ان من التصور والتصديق لكن على العبارة على ما قاله السيد المحقق
 قدس سره لا نقول ان العقل قبل فيه مصداقه فان الحكم بانه
 قد عقل المهيبة ولا عقل الوجود انما يكون بعد ان يعلم المقارنة كما
 لا يخفى وهذا في غاية الظهور وقد عقل عنه المعترضون في هذا
 المقام انتهى قول الحكم المذكور انما يتوقف على العلم بمفهوم
 الوجود واللفظ الدال على المهيبة لا على العلم بمقارنتها بالفعل نعم
 يتوقف على مقارنتها بعد العلم بها حيث يتمازج واحد واخر
 في التصور وذلك في غاية الظهور وقد عقل عنه المعترضون و
 كلام الله صريح في ذلك فحيث قال فان قيل قول القائل بحيث قال
 كما يفهم من كلام الشيخ ناطق الى حجاب هذا فتوكل وهو ذلك
 على ما ذكره كما لا يخفى على نظرية اقول لا يخفى على نظرية ذكر في
 حجاب هذا السؤال ان الحق ما ذكره الله فانه قال اذ لم يتجلى
 الشك في انقضاء النبي بمقدمة اللبنيات المقولمة التي هي قولنا
 نبيل الماهية غير مستلزم لتقبل وجودها ولعل هذا القائل نظر
 الى حاشية نقلها عن السيد المحقق في خواص حاشيته من ان قوله
 الله اذ لم يتجلى الشك من انقضاء النبي بمفهومه صريح وان
 مراد الله ان تصحور الماهية وذلك في وجودها فقال ما قال
 ولم يتجلى ليعبر عنه انه لم يرد على الله ان ما في الشرح القديم
 من قول مؤلفه مع العقلية عن وجودها غير صريح في ذلك
 ما ذكره القائل المذكور فان في اضافة الوجود الى المهيبة اشارة

ما الى ان مراده من هذه العقلية من كون المهيبة موجودة الا
 ان يقال ما قال في حجاب هذا السؤال بعد ان ثبت لنا مقدما
 الى قبل الاستدلال في ذلك على هذا القائل لانه قال هذا الدليل
 لو لم يدل وترقت تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعا
 وانما كان استدلالا لاحتاج بعد التمام الى المقدمتين اقول فيه
 ان مراد سيد المحقق بقوله لو لم يدل انما لو لم هذا الدليل في اثبات
 زيادة الوجود المطلق لدل الى ان مراده انه لو لم في زيادة كل
 من الوجود المطلق والوجود الخاص لدل على زيادة الوجود
 الخاص فان هذه الشرطية تجعل بصيرته فائدة كما لا يخفى فاذا
 تقرر هذا فانه فاع كلام هذا القائل بصير في غاية الظهور اذ بعد
 تمامية هذا الدليل في الوجود المطلق يحتاج الى المقدمتين
 في اجراء في الوجود الخاص واما قال سيد المحققين في
 دفع بخلافه من قوله وفيه عيب اذ تمام هذا الدليل بصير
 مقدمية واستيعابية للشرائط المعتمدة في انتاج هذا
 الصوب من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان يتوقف زيادة
 الوجودات الخاصة عليها ليستا متبعا فان مقدمهما الدليل
 هو ان المهيبة واخرها معقولة والوجود غير معقول وشرائط
 انتاج هذا الصوب من الشكل الثاني في الامور المعروفة المتعارفة
 في اشياءه ومن البين ان تحقق فرد الوجود ومعلومية على
 الوجه المتعارف لعلنا ليا منها الا يرى انه بصير هذا

الدليل بقاها لا فرد أصلاً كان فيها كالمهية وأجزائها معقول واللا
 بين غير معقول فقام هذا دليل ليس موقفاً على أن يكون
 للوجود فرداً أو بقاء الحقيقة ولا على أن هذا الفرد معلوم لها وجوبه
 مما تذهب به فاعده فظهر أن الدليل المذكور يتم بدون هاتين
 المقدماتين فلا يكون تقدير بما مية مستلزماً لتقدير صحتها
 فهو مطرقة بحيث تاج الحزم مقدمة وهي أن يقال مراد السيق لمحقق
 من قوله هذا الدليل لو تم لدل على أن الوجود الخاص انبثاقاً
 أنه لو تم في أجزاء في زيادة الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود
 الخاص كما استدل عليه سابقاً لئلا يقع عنه ما قاله القائل المذكور
 عليه من أن تعقل الدليل على ما ذكره المصنف هو أن تعقل الوجود
 فيفك عن تعقل المهية فإذا جرى في الوجود الخاص يكون هذا
 الوجود الخاص ينفك عن المهية في التعقل ولا شك أنه إذا لم يكن
 للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص ولم يصدق انفكاكاً
 الخاص عن المهية في التعقل إذ ليس المراد بالانفكاك الخاص في
 أصل الدليل مطلقاً بل بالتعقل عن أحد ما مع العلم بالآخر حتى
 يصدق بانفكاكه بل العدول المستلزم لتحقيقه وذلك حين
 يظهر توقف تمام الدليل على المقدمات الأولى والثانية فظهر على المقدمات
 الثانية فلا ذكره الشرح بعبارة تفصيل للمقام أن فرض الاستناد
 قد سرته أن هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن إجزاء في الإثبات
 الخاص وذلك إما أن يكون موضع الوجود الخاص مكان الوجود

المطلق فذاك إنما تعقل المهية مع الجهل بالوجود الخاص وح
 يظهر توقف تمام الدليل على المقدماتتين إذ لو لم يكن للوجود
 فرد لم يصدق أنما تعقل المهية مع كون ذلك الفرد مجهولاً
 على ما تبين عليه فلو لم يكن معلوماً لكانها وبها الوجه المميز فجميع
 ما عده لم يعلم المميز معلوم عند تعقل المهية وهو التقديرين
 لا يتم الذي ذكره وليس مراده قد سرته أن هذا الدليل يدل
 على زيادة الوجود الخاص بدون تغييره في حد الأصغر فإنه لا
 ما يستدعيه عاقل انتهى أقول بعدتم المقدمات المذكورة لا حقا
 في اندفاع هذا الكلام فإنه انما يدل على أن هذا الدليل يدل
 تفسير في حد الأصغر لا يدل على زيادة الوجود الخاص فظهر
 يدل على زيادة الوجود المطلق فظاهر أنه يدل على زيادة الوجود
 المطلق بدون ذلك التغيير فغير يتم المقدمات المذكورة لمحقق
 مراد الاستناد أنه لو تم هذا الدليل بدون التغيير في حد الأصغر
 في زيادة الوجود المطلق لدل بعد التغيير على زيادة الوجود
 الخاص فلم يكن قائماً متبهماً للدليل معروضة بعد التغيير
 فيصدق كلام القائل المذكور بالكلية كما لا يخفى ثم ما قاله
 القائل المذكور من أن التحقيق أن مراد الاستناد هو أن الدليل
 على الوجه الذي قرره وهو أن تعقل المهية ولا شك في وجودها
 يدل على زيادة الوجود فإنه لو كان الوجود الخاص عين
 المهية ونشك في وجودها يدل على زيادة الوجود الخاص قائماً

لو كان الوجود الخاص غير المهيبة لم يشعور بالشك في وجودها
بعد تعقلها كما في الوجود المطلق ولا يراد عليه انه يتوقف على
المقدمتين اما على الاول فانه لا يتم ان مراده من الوجود الخاص
هو الفرد الحقيقي اذ يفيد في الحقيقة انه وجود خاص ولكن
سواء ذلك يجوز ان يكون مراده قدس سره انه على تقدير تحقق
الوجود الخاص كما ذهب اليه القائلون واما على الثانية فانه لا يلزم
تصور الوجود الخاص ما يوجب المعاند للعدم اذ تصور الوجود
الخاص معني آخر مما لا يتعارض لهطبا ولا شك ان الوجود الخاص
لو كان عينا للمهيبة لم يقع الشك في وجودها مع تعقلها ولا يراد
عليه انه على تقدير العينية لا يقع الشك فيه كما لا يقع الشك
في كون المهيبة نفسها لما ذكرنا من ان الوجود الخاص معلوم
معية الامارة وتزامنا في ذلك ومن ههنا يعلم ان لو قرئ
الدليل على ما ذكره الله فيه من دفع ايراده بما ذكرنا لا يخفى
اما اول ذلك انه لا حاجة الى التعرض لزيادة الحصة بعد اثبات
في زيادة الوجود المطلق واما ثانيا فانه لا يخفى في ان مراد
المستاد من الوجود الخاص هو الفرد الذي غير الحصة الذي
قال الله وسائر المحققين وليس كذلك على تقدير تحققه و
ان لم يتحقق لتفسير ان يقال لا يحتاج اثبات زيادته على
اثباته واما ثالثا فانه من ان ذلك من تعقل الفرد بوجه
ممتان ماعده تعقله بوجه ممتان من جميع المهيئات فاذا ذكر

الناطق لا يدل على عدم الاحتياج للمقدمة الثانية التي هي عبارة
عن تعقل الفرد بوجه ممتان من جميع المهيئات فاذا ذكره القائل لا يلزم
على عدم الاحتياج للمقدمة الثانية التي هي عبارة عن تعقل
الفرد بوجه ممتان من جميع المهيئات الثانية ان هذا الفرد معلوم
لنا بالكنه او بوجه ممتان من جميع ماعده قيل عليه انه على التقيد
يرى من عتيل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم على الثاني
فاننا اذا تصورنا الانسان ما يتحرك فانا علمنا بوجه ممتان من
جميع ماعده ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوم
وربما لم يعلم ان الشئ المعلوم بوجه التحرك معلوم لحيوانا بان
ما علمنا بوجه التحرك بعينه هو الحيوان الناطق ثم انما ثبت على
هذا التقدير المعاصرة تلك للمهيبة وذلك الوجه فقط واما على
الاول فانه اذا علمنا الشئ بالكنه كالانسان بالحيوان الثالث
منه ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه
لحيوانا بان الحاصل لنا هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون
وجها من وجهه وعلى هذا ولا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم
لنا عنه تعقل به من الحيوان ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو
فلا يحصل لهذا العلم معاصرة له نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا
يتوقف ذلك وعلى هذا مرادك ولا يتأق في مسألة ذلك في التقدير
الاول كما لا يخفى بل بما يتأق التكليف ان يقال المراد بالوجه الذي
ممتان به في التعقل عن ماعده ولا يخفى ما فيه من الركائز

والثقف ويمكن ان يقال لا يلزم من ترققه على المقدستين
ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الالزام على تقدير كونه بالكد
اذ يتم بالعلم مقدستا اخرى هي العلم بكونه كنهيا وبقوله الكلام
في التقدير الاختياري وفيه بحث لا لما قل عليه شيئا للفقير
من انه قد حكى ان بان امره هذا الدليل في الوجود الخاص
يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكد او بوجه متنازعه
فأعده وذلك لان امره فيه ان يقال معلومة والوجود الخاص
ليس معلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص على
الوجود المتنازع اعلاه اذ لو لم يعلم كذا لم يمكن من الحكم بانه
ليس معلوما لكونه معلوما ولم يعلم انه هو ولم يحكم بان
معلومية الشيء مستلزم لمعلومية ليرد عليه ما ذكره من احتمال
ان يكون معلوما انما على التقديرين ولعلم يعلم انه معلوم
وفي قوله وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم امره
العكس اذ الدعوى ان العلم بمغايرة الوجود الخاص للمهمات
من هذا الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه
محتمل متنازعا اعلاه لان الموجود العلم بكنه مستلزم لمعناه
للمهمية لستوجه عليه ما ذكره من جواز كونه الوجود معلوما
بالكد ولا تعلم المغايرة وانما قلنا لا لما قال السيد المدقق
لانه يندفع بما قال عليه القائل ان كونه من كنه هو صحيح
في انه على التقديرين انما لا يمكن الحكم بانه غير معلوم ^{حتم}

كونه معلوما ولا يعلم انه معلوم بمثل ما ذكره ان فلا يتم ^{بل}
بضم المقدستين كما اعاده الله بقوله ثم تعبد ان ثبت مقدستا
فلا عراضا من انشاء من سوء الحكم المراد من لا يبرأ اذ على
فقد يعدم العلم بانه هو لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم
فلا يتم الدليل بعد العلم انما لا احتمال كونه معلوما ولم يعلم انه
معلوم لعدم العلم بان العلم هو والحاصل ان عدم العلم
بانه هو لا يجب عدم الحكم بانه غير معلوم لا احتمال كونه
معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بحصونه وليس
فيه ما توهم ان مغايرة العلم انما كانت حكم بان معلومية الشيء
مستلزم لمعلومية معلومية وما ذكره من ابطال العكس
شأن بهم العكس وذلك لان الشاكي تمام الدليل بعد العلم
المقدستين لا يمكن لقيام الاحتمال القادح في الحكم بان
الوجود الخاص غير معلوم والاباد انه لا يتم بعد ذلك في
قيام ذلك الاحتمال بحاله وانما قلنا في كلام القائل المدقق
او لا يجب لانه لا يخفى في ان مرادك من تصور الشيء بالكد
من حيث كنهه ولا يصح من العلم بكونه كنهه وانما
تصوره بالكد كما في اثبات المغايرة لان التصور العرفي
الخاص بالكد لا ينافي عن التصديق بالوجود المطلق
ان لم يعلم ان ذلك الكنه كنهه وانما لا يخفى في ان مرادك
من تصور الوجود الخاص بوجه متنازع اعلاه تصور

بوجه يتنازه عما عداه وتصوره بوجه يتنازه عما عداه من الماهيات
 وتصوره بهذا الوجه لا يتفكر من التصديق بالموجودية و
 ذلك كاف في العلم بمقتضى الفرض للهية وانما مرادنا من
 تصور الشيء بوجه يتنازه عما عداه في هذا المقام ولا نقصد ولا
 وكأنت فيه وانما قوله ويتقوى الكلام في التقدير لا غير فانه لا
 يدل على المظهر بعد العلم بحد لا يخفى فانه قد عرفت ان
 كون هذا الوجه بحيث يتنازه الوجود الخاص عن الماهيات في
 العقل يتم المطاوعة قلنا من ان مراده هذا وايضا خلاصة كلام
 الشان لا يمكن تجميع الدليل المذكور في اثبات زيادة الوجود
 الخاص لا بعد تنكف المقدستين وان كان عدم لما فيه هذا
 الدليل بعد ما في اثبات تلك الزيادة بناء على ان المختصين
 اللذين ذكرهما القائل المذكور لمحاذا ان يكون معلوما
 اي ان يكون معلوما في نفس الامر عند تعقلنا الماهية
 ولا يعلم انه معلوم عنده وذلك لانه فرض ان لم يكن
 معلوما بوجه يتنازه عن الماهية في العقل لا يقال على ذلك
 ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لا مستناع اجزا
 التقيضين انما نقول على تقدير ان لا يكون معلوما بحيث
 عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بيننا تفله الشيء
 في الخارج واحتمال شروعه عند العقل انتهى قوله الاشيب
 بهارة ما في الشرح ان يقال على تقدير ان يكون الشيء معلوما

عند تعقل امر في نفس الامر بحيث عند العقل ان لا يكون معلوما
 عنده لعدم العلم بالشيء بحيث يتنازه عن الغير في التعقل ويقال
 على تقدير ان لا يكون معلوما في تقدير العقل مجردا ان يكون
 معلوما في نفس الامر وانما مرادنا من ذلك هو مقتضى القول
 لتبين في احوال تنكف المقدستين اما الاول فانه لما لم يكن
 الماهيات لم اعتبارها في ذاتها ومقتضى ما تم بحيث يتوزع عنها الوجه
 الخارج في شكله ولا لم يتفكر من مقتضى مقتضى مقتضى ما كانت
 سواء كانت في الخارج او في العقل وليس كذلك كما لا يخفى فاذ
 وجبت في الخارج ومصادرت بحيث يتبع ان يتوزع عنها الوجه
 الخارج فلا يمكن تحقق مبهيات يتفهم اليها في الخارج وهي منسأة
 الانتزاع الوجود المطلق وتلك المبهيات لا يصح ان يكون
 انتزاعية ولا يكون الكلام في الكلام في الوجود المطلق فلا يثبت
 من الماهيات المبهيات حقيقة في نفس الامر ومن الانتزاع
 بحيث يتبع باعتبارها في الماهيات انتزاع الوجود عنها وتلك
 المبهيات هي افراد الوجود التي نسبت بعضها وهي التي يعتبر
 تارة باعتبارها حسب الماهية الحقيقية وتارة باعتبارها التي لا اسم
 لها فانه في الالف باليت للوجود والانتزاع الذي هو
 معلوم بالديهية وهذه الافراد هي التي اشار اليها الحكماء بقوله
 بعضنا فاختلافه من حيث انه في العرض وحده وانما قد
 اشار اليه الى ذلك في الماهيات حيث غير عنها بالعوادف

في قوله وبقا بالاشكال في غير ما ينبغي من ذلك ان
يثبت زيادة على الهيئات قبل عقله فلهذا نحتاج ان نشأ بها
في اثبات زيادة الوجود المطلق والوسائل في اثبات الوجود
ببطلانها المعروفة وزيادته وحسب ما نحتاج اثباتها في
زيادة الوجود المطلق وقوله المعنى في اثبات الوجود المطلق
الحكماء قال بهميا في الوجود الذي هو التوحي في الوجودات وانه
في الوجودات ليس يحتاج في ان يكون في الوجودات ان يكون الوجود
يقترن به فانه عما به يصير الشيء في الوجودات ان يكون
لذا في الوجودات يصح وفرق بين قولنا لانه وبين قولنا لانه
في الوجودات فانه ما يكون لانه في الوجودات يصح ان يكون له
سبب في الوجودات لا يكون له سبب وبالجملة فالوجود حقيقة
انه في الوجودات لا في غير وكيفية لا يكون في الوجودات حقيقة
والفعل اذا افاض الوجود فانه يوجب الوجود فاجابه الوجود
هو فانه حقيقة لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة حقيقة
الشيء ثم قال تعبد العقل المذكور في القول ان الوجود لانه
ان يكون كاشي في القياس في الهيئات كما ان من لوازم الشيء
من لوازم الهيئات فالوجود من لوازم هيئات الوجودات
يوصف الشيء لانه في الوجودات وانه قال ثم اعلم ان الوجود
يكون على ما تحتها في الاشكال لاجل المتعلق ومقتضى ذلك ان
ان الوجود الذي لا سبب مقدم بالاطبع على الوجود الذي

للسبب وكذلك وجود الوجود مقدم على وجود العرض ثم قال نعم
اذا قلنا كذا الوجود قلنا نعم به الوجود العام بل يجب ان يخص كل
موجود بوجوده والوجود اما ان يخص بعض المقبول ويكون الوجود
على هذا الوجود شيئا ويكون الوجود العام من لوازم معان خاصة
بما يصير الشيء موجودة اذ قال للمعنى في شرح الاثبات والمعنى الواحد
المقول على شيئا مختلفة لا على السواء يمنع ان يكون مفهومة او جزء
مفهومة لتلك الاشياء لان المفهومة لا تختلف ولا جزءها بل ان يكون عامنا
عاما لا يلائم او مقاديرها مثلا كايها من المقول على بعض الشيء
بعض العاج لا على السواء فليس بمفهومة ولا جزء مفهومة بل ان يكون
كلها من خارج وذلك لان بين طرفي القيد والواقع في الوجودات ان
في الوجودات لا يلائمها بالقدرة ولا اساسا لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد معنى واحد كايها من الجملة والسواء بالاشكال
ويكون ذلك المعنى لا ذلك الجملة غير مفهوم وكذلك الوجود
في وقعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بما
لهيات التي لا تتماها بالتفصيل لا اقول على هيئات الممكنات بل
على وجودات تلك الهيئات اعني انه يقع عليها وقع لانها خارجة
غير مقدم انتهى والعرض من هذه الترتيب ان المعنى موافق
للكمال في اثبات افراد الوجود عامنا لها ومشككا بالنسبة اليها
فان قيل اعترض صاحبها الحكماء على المعنى في اثبات افراد الوجود
وقال ان هذا يحتاج للاجتماع الحكماء فانهم اتفقوا على ان ليس

للوجود إلا فرد وهو الواجب الوجود الذي هو موجود باعتبار
 ذاته وأما المركبات فهي إما بوجدها بواسطة إمكاناتها لها من ذلك الوجود
 الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته يتحقق قلت في دفعه أن مراد الحق
 بالأفراد هو تلك الأقسامات التي بها تفسر الماهيات موجودة ففرد
 الوجود عبارة عما يصير الشيء من حيث ذاته لا شك في تحققه فلفظ
 الأمر والحاصل أنه لا شك في تحقق الامتناعات فأفراد الوجود والوجود
 التي أثبتتها الحكماء باعتبارها من الوجود الحقيقي والأصناف الخمسة
 عليه وبين الماهيات باعتبارها من الوجود الحقيقي من حيث هو
 وتعلق الماهيات به وعلى الثاني التقدير والمعدد وإنما هو باعتبار
 اعتبار هذه الماهيات في إثبات المقدمة الأولى وأما النظم في
 المقدمة الثانية فهو أنه لا يخفى أن أفراد الوجود متشعبة عند العقل
 لكونها متافقة للمعد ومتمية وتقصية لا تتزاح الوجود ذلك كما يكون
 معلومة بمذنبين الوجهين فيصح الاستدلال المذكور بالتقرير
 الذين أحدهما مختار سيد المحققين والآخر منهما مختار الوجود
 الله فإن أفراد الوجود يتبين من العقل من جميع الماهيات بتلك
 الوجهين فعند العقل الماهيات يمكن أن يحكم بأنها أقل من فرد الوجود
 أيضا كما قلنا بأنها أقل من العقل الوجود المطلق سبب ما نحن فيه أن
 الماهيات لا تافى في المعد ومتمية في الخارج ولانها في المعد ومتمية المطلق
 أولا وبالذات هذا على تقرير الشيخين وأما على تقرير السيد المحقق فقد
 ستره فظننا أن حصول الشك في الوجود المطلق مستلزم لحصول

الشك في فرد الوجود الذي هو بالوجهين المذكورين والحوار عن
 هذا الدليل أنه أقول دليل انفكاك العقل على تفسير الشك لا يتوقف
 على العقل الماهية بالكله سواء أريد بالكله تفصيل الذات في المركب
 وفي نفس الذات في البسيط أو معنى أعم منه ومن نفس الذات
 التي هي الماهية المجردة في المركب لأنه يفتح الاستدلال به إذا علم الماهية
 بوجهية عما ذكر من الوجود مثله إذا كان الماهيات معلومة بأنها ما هي
 ذاتها لا تافى في المعد ومتمية ويعلم أن ذلك الوجه لم يوجد في حقيقة
 الموجودية علمنا أن المعلوم بذلك الوجه منفك عن الوجود في
 العقل بحسب لذات وتفصيلها أي بحيث إذا وجد في العقل باعتبار
 اعتبار الذات وتفصيلها لم يلزم وجود حقيقة الوجود فيه و
 أي دليل انفكاك العقل على تقرير السيد المحقق لا يتوقف على
 العقل الماهية بالكله فإنه يمكن أن الماهيات بوجهية بغيرها إذا
 وجدت في العقل بذاتها أو بتفصيلها بفتح أن شك في موضوعها
 في الذات والذاتيات لا يفتح الشك وأيضا الدليل الثاني الذي
 هو المثلث عليه يقول إن هذا الدليل لا يتوقف على العقل الماهيات
 بالكله سواء كان بالكله بالمعنى الأول المذكور أو بالمعنى الثاني
 فإننا إذا تفحصنا الماهيات بالوجه الذي لم يحده في الوجود يفتح
 الاستدلال بأن يقال الماهيات التي علمناها بذلك الوجه بحيث
 إذا تفحصناها بالكله وحصلنا عليه الوجود يكون لذلك الحمل
 فائدة ويحتاج إلى الاستدلال وإذا حمل عليها نفسها أو ذاتياتها

على تقدير تفصلها بذواتها او بتفصيلها لم يكن لذلك الجواب فائدة
ولا حاجة الى الاستقلال ولا شبهة في تسمية هذا الاستقلال بدون
تفصيل الماهيات بذواتها او بتفصيلها والمثال المذكور في الوجوه كما
تتوضح جميع ما ذكر وما يتعلق منها المحقق ان سيلا لم يفتقر
عمل لكنه المذكور في قوله الشك في ان الماهية متعلقة بكنهها على
تفصيلها تفصيل الذات ان كانت مركبة فاعترض عليه بان هذا
سديد لان حمل الذات على الماهية المحركة وهي التي توصل تفصيلها
الى الحد ويكون جوابا للسؤال بما هو من فراغ النفع من غير زيادة
لا يحتاج الى الاستقلال بل ضروري منه ان لا نغفلنا الماهية المحركة
الانسانية المعبر عنها باسمها ضروريا وقصر عليه سائر الماهيات
المفصلة لا يحتاج الى الاستقلال لان العرضيات انما كذا كذا من
كما ان الحيوان الناطق حيوان فاطق من كذا كذا الحيوان الناطق
ما وحيتم الدليل في من غير احتياج الى تفصيل الماهية بكنهها نعم
تقرير الدليل الاول على ما اختاره انه يوقف عليه قال فان
قلت محتمل ان يكون تلك الماهية المحركة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه
قلت تلك الماهية المحركة من حيث محركة معلومة بالمدعيين قالوا
يقولون انهم منها الى المبادى ولا يكتسبها بالحد فانه يوصل الى
تفصيلها لا يما محركة واما بالرسم فانه يوصل الى وجه عرضي
لا يقع في جواب ما هو وتلك يقع فيه وهي معلومة من حيث و
صفت ايسر الماهيات كالأشياء والنفوس باذاتها في مغلوبة

بالنعم ان توقف الدليلين على تفصيل الماهية بالكنه لكن ذلك لا يوجب
في الاستقلال اطلاقا بل من حمل الوجود على كنه متهمة اذا اخذت بذواتها
من غير التفاوت الى ما هو غير ما عقيد وتحتاج الى الاستقلال
بالنعم غاية الامر ان بعض تقولات ذنوب الحكمين وهو كنه
المهنية نظري في الغالب ومن المبين ان الحكم الضروري الذي
يكون بعض اطرافه كسببيا يوجب الاستقلال به ولا يوجب اطلاقا
ومستبعد لك منه ان اقول كنه الانسان مركب من اوله ولا يمنع
لا يستل هذا الحكم بان تقو ركنه الانسان نظري وما عن فيه
من هذا القبيل انتهى قوله في كلامه محقق لا ياقبل عليه من انه
يجوز ان يكون الماهية المحركة مدركة عرضي يكون حمل الوجود
بالقياس اليها مما يحتاج الى الاستقلال فلا يكون بالقياس الى ما هو
كنهه كذا كذا اذا تصورنا الانسان بالاضاحك لا يكون حمل
الحيوان عليه ضروريا لان ذلك الكلام لا يصير كلام السيد
المدقق فان حاصل كلامه ان تمامية الدليلين لا يتوقف على
تفصيل الماهية بالكنه بمعنى تفصيل الذات بل بما يتوقف على
واحد من الطرفين مما تفصيل الذات ونفس الذات ونفس الكلام
هذا القائل لا ينافي ذلك بل توجيهه ومن ذلك يندفع هذا الاشك
وقد به السيد المدقق من انه لا يجوز ذلك تصور الانسان
بالضاحك بل المتصور هو الضاحك والحكم عليه ليس بربه
ان الانسان بالعرض وعلى تقدير جواب ذلك يكون الحيوان

والفيل سأل فيه عروضا ولم يكن مما عرفت فيه لما في ذلك الدافع من
الحكم بعد محبان تصور الانسان بالافاضة مكابرة وان حلت
الحكم منه الانسان بالعرض مستلزم لكونه معلوما بالعرض
وذلك العلم عبادة عن تصور الانسان بالافاضة ولما في قوله و
على تقدير جواز ذلك انه من ان الكلام انما هو في حمل الحيوان على
الانسان المعلوم بالافاضة المحكوم عليه بالعرض ومطالع
حاصل بذلك كما لا يخفى وانما قيل على كلام السيد المدقق من
ان الامور السابقة على القدم ان الفرق بين المحب والمحد وديا
لتفصيل الاحوال بمعنى ان الحد مفصل والمحد ورغبل ولم
يقول بعكس ذلك احد سور هذا المعترض وما ذكره جوابا الى
المصنف بقوله فان قلت لا يقع جوابا عنه اذ الاشتراك احتمال
النظرية والجواب ان الغالب هو الدياتمة على التسليم لاينا في
احتمال النظرية بل مستلزمه كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى
التفصيل لا الى الاحوال المجل حله في ما تقر في الصناعة كما مر
وعدم وقوع الترسيم في جواب ما هو كاسبق ووضع القطعة
بازاء المعنى مستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا يمكنه الا في
الله اذا رأت شيئا من بعيد امكنتك ان تضع لفظا باذنه قيل
ان يتعين عندك حقيقة وقوله سلنا توقف الدليلين ترك
عن منع غير موجه لان كلام السيد حاصله منع المقدمة القائلة
باقادة الحمل والحاجة الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه

لا توقف الدليل على عقل المهيبة بالكنه وتخبريه انه يتم لو كانت الهية
متعلقة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها معينا واجتبع الالاف
لا لعدم تعقلها بالكنه بالاقادة والحاجة انما هي لان على المطالع
كانت الهية متعلقة بالكنه فقط ان المنع الذي تراعى منه المعترض
مع انه ليس على قانون الترجيح لا يبطله لكلام السيد ودعوى
السيد في الاقادة والحاجة على تقدير مهيبة بالكنه غير بل
قال الشيخ في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور
الامور في فاقول فيه بحث اما الاول فان للاجمال معاني متعددة
منها اتيانها يقال في محبة الهية احدها هو كون الهية محبة
يصح ان يحمل الى الحبس والفصل والمهيبة بهذه الاصطلاح معنى
الذي وضع اللفظ باذنه كالانسان مثلا فان لفظ الانسان
انما وضع لمعنى واحد يصح ان يحمل الى الحيوان والمناطق والتحد
الاصطلاح لا يوصل اليه بل انما يوصل اليه التحديد اللغوي
فان التحديد الاصطلاحي انما يوصل اليه الكنه هذا المعنى معلوما
بالحيوان المناطق وثانيهما ما يقال في الفرق بين المحد ودو
المحدد والحاصل من كذا يقال عدست بقية ذات مجموع
مجموع تصورات المحد ود مجموع التصورات باعتبار التعدد
وهو المحد فاصل كلام السيد المدقق ان حمل الذاتيات على
الهية المحبة التي هي الموضوع لها اللفظ الذي يصح ان يقال
في الاشتراك ما هو عن افراد النوع بل هي لا يحتاج الى الاستدلال

والخفاء في ان هذه المهيئة الاحتمالية لم يكتب بالحد بالحد يوصل
الى تفصيله ويندفع عنه ما قال القائل من قوله من الامور
الشائعة بين النجوم الى قوله سوى هذا المعترض فانه اذا دلت
المحدود المذكور في قوله ان الفرق بين الحد والمحدود ما اريد
محمداً به فالفرق بينه وبين الحد بالاحتمال بالمعنى الاول والمفهوم
بما لا يشبهه فيه لاحد ولا السيد المدقق وان اريد به ماهو
حاصل من التحديد ففهم الاحتمال بالمعنى الثاني اي باعتبار المحرقة
او باعتبار كونه مفهوماً من لفظ واحد وهذا هو من الاحتمال
لاستعمال السيد المدقق وليس في كلامه ما يوهم ان الاحتمال في
الحد والتفصيل في المحدود فقط قوله ولم يقل بعكس ذلك
احد سوى هذا المعترض واما ثانياً فلا بد قوله ثانياً في قوله
معلوم باليدية ثانياً قيد للعلمية لا قيد للبيانية كما يدرك
عليه قوله ولا يكتب اما بالحد الى قوله وتلك يقع فيه منافع
عنه قوله في جواب السواب الى قوله كما لا يخفى واما ثانياً فلا
كفران الحد من مصلك الى التفصيل الى المحل حله من ما نقرر
في الصناعة كما مر من دفع فان الاحتمال المعنى محلي الاحتمال
المثبت كما مر واما ثانياً فلا بد ان السيد المحقق لا يقول يكون
وضع اللفظ بازاء المعنى مستلزماً ما تصور ذلك بالكتابة
فان دفع عنه قوله وومنع اللفظ الى قوله لا يكتب به واما ثانياً
فلا بد قول المعترض فالافادة والحاجة اغايب ان على الحد

لو كانت المهيئة متعلقة بالكتابة يد على ان الدليلين يتوقفان
على تعقل المهيئة بالكتابة كما يد على عبارة الشيخ عليه وهذا مراد
السيد المدقق من قوله سلفاً توقف الدليلين فانه دفع عنه
قول المعترض عليه وقوله سلفاً توقف الترتل الى قوله لا ربط
له بكتابة المائدة واما سادساً فلا بد له ليس في كلام السيد المدقق
دعوى البهاضة في الافادة والحاجة على تقدير تصور المهيئة
بالكتابة في المهيئات الممكنة وما نقل عن الشيخ لايتا في ويعلم
ما نقل عن الشيخ لايتا في ويعلم ما نقل عن الشيخ ان جميع المعبر
الخاصة ذاتة على المهيئة فان جميعها يتبع في كونها غير متفكك
عن الموجودية في التصور واما البحث الثاني في كلام السيد
المدقق فهو انه اذا سلم توقف الدليلين على تعقل المهيئات
بالكتابة لم يمكن الاستدلال بها بدون تعقل المهيئات بالكتابة
الذي تحققه وحدها مرادك الاهتداء وعلى هذا لا يخفى ما في
قوله لكن ذلك لا يقدح في الاستدلال وما ذكره في بيانه انما
يتوجه لو قال ان الدليل لا يتوقفان على مباحث المهيئات با
لكتابة واما البحث في كلامه الاول بان يقال لم يرد ان من
تصور المهيئة بالكتابة تصورها بتفصيلها بل ازيد به ماهو
اخر من ذات المهيئة المحتملة ومن تفصيلها ففهم انه من دفع
بان الدليل ادل بتقريره اذا جرى على نفي كون الوجود
حراً انما يتوقف على تعقل المهيئة بتفصيل ذاتها وتوقف ايضا

اذا لم يكن في تعقل احيائه اللولية كالحبس والفصل القريني
 بوجه يعم لو ورد ما ذكره السيد المدقق او لا على ما ذكره سيد
 المحققين في حاشيته وهو يقينه ما ذكره الشارحين دفعه بما ذكر
 من الاستحالة لانه قد ستره لم يجعل قولك لا تفكها تفكك
 على ما اختاره ولم يترك قولك واذا لم يكن آه ويمكن ان يجعل
 هذا باعتبار ما اختاره قد ستره التفرير بالذات اختاره في
 توجيه قولك لا تفكها تفكك وايضا اذا لم يكن الاكمل
 معنى تصور الشيء بالذات هو ان يكون هو بنفسه متمشك في الذ
 والتصور بالوجه ان لا يكون متمشك بالماضي هو عليه فا
 لمرات والمرش في الاول متخذ بالذات وفي الثاني مختلفان
 بالذات متخذان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء
 بما هو ذات له وذات له اقوى من اتحاده بالعرض القصاد
 عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ متصفا
 ذلك الاتحاد قيام سبب الاستتاق به حقيقة واعتبارا ومفهوم
 الجوهر مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرفيات
 الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من المهيبة في
 الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة
 فيه بالعرض فالوجود العارض للمهيبة المعروض غير عارض
 للعرض فانه معارفها محسب لمهيبة والحمل في له معارفه و
 ارتباط فيتعرف بالاتحاد مع بوجه ما ينتهي ما في اتحاد القطر

والشعر شك من حيث عارض المياض وكما ان وجود المهيبة في الخارج
 نسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ونسب
 اليها بالعرض اذا التفت النفس اليها اي لا يحط بها بحيث ينطبق
 عليها ايضا فاعاكس في الوجودين اذا التفت ذلك علمت ما في ذلك م
 الشك كيف واذا كان المحبس والفصل مقصودين بالعارض كانت
 المهيبة ايضا كذلك ثم فان المهيبة عين الاخرى بالعرض انتهى اقول فيه
 محبة اما اوله فلا فلا تصور الشيء بالمعنى الذي ذكره غير متعارف
 فان معناه المتعارف هو تفصيل ذات المركب لهذا قيل في البسيط
 ان كنهه ذاته اعلم سيرة كنهه معناه المتعارف لا يتناول تصور
 ذات المركب بالاحمال وليست شعري لم يعتبر التصور بالذات بما
 هو المتعارف وهذا المعنى المذكور وما يعم تفصيل ذات المركب
 وذات المركب وذات البسيط لتناسب قولك حيث قال وايضا
 اذا لم يكن في تعقل كنه الشيء تعقل احيائه الاولية ويندرج في
 قوله بوجه ما تعقل المحبس والفصل القرينين بذاتهما تفصيلها
 وتعقل تفصيلها سبب وتفصيل احيائه ولهذا الاعتبار يكون الكفاية
 معقولة فانه اذا وجد بوجه ما وجها من الوجوه التي يمكن الكفاية
 بها سواء كان اصل الذات او تفصيلها وحيث دفع ما قاله عليه
 من انه اذا كان المحبس والفصل مقصودين بالعارض كان
 المهيبة ايضا كذلك بالذات فان قيل لعل الباعث على الحمل المذكور وقع
 اعتراض سيد المدققين من ان حمل الذاتيات على الذاتيات

تفصيل الذات لا يحتاج الى استدلال قلت اذ كان هذا ما عني
على الحل المذكور صار معتبراً في الطار وب الى المطر تحت الميزاب
كما لا يخفى عننا اذ في قابل واما ثانياً في قوله والثاني في مختلفات
والذات متحدة في اتحادها بالعرض بطر الان الشئ وتبين
بوجه عام اذ او بوجه مساو اذ كقصور الانسان بالحيوان
او بالناطق وقصور الحيوان بوجه الخناس مع ان هذين
المجتمعين ليس لهما في الوجود بالعرض بالمتبع الذي قد
هذا القائل كما لا يخفى واما ثالثاً فلان في قوله فاذا وجد فرد
من المهيبة في الخارج كان ذاتياتها موجودة فيه بالذات نظر
تفصيله وما هو الحق في محقق تحقيق وجود الذاتيات في
الخارج واما رابعاً فانه في قوله فان الوجود والعاد من المهيبة
المعرضية غير معرض للعرض في البطون والدليل الذي ذكره
من قوله فانه مغاير لها في المهيبة والحيل لا يدل على نفي الاتحاد
في الذات والوجود كما لا يخفى وسأني في زيادة تحقيق في حاشي
الحل لما قال سيد المدقق معترضاً على قوله لقائل المذكور
من قوله فيه بحث اما اولاً فانه المتصور بالوجه لو لم يكن
مشتكاً في الذهن لم يكن معلوماً لان العلم عبارة عن التمثيل
على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوماً لم يكن التوجيه
اليه بالارتقاء في عليه ولا يعبر ولا متناع الترجمة الى المحل
واما ثانياً فانه العرض لو كان مغايراً للانسان في المهيبة

والجعل في الخارج لم يكن عني فيه فانه يقع ان يقال احدهما هو
غير الآخر على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظر ما في الظن
والشئ من العلاقة والارتباط لا سقام بذلك ان تحكم باعتمادها
في متعلق فالأمر ان احدهما عين الآخر ما حسب بعضهم من ان حمل
المواطاة في العرضين بمعنى شيعين ابطاله وتقصيده انهم جردوا
القضية عن خصوصية المواد وغير واعتمادها وب ولو كان له معنى
كيف يثبت هذا واما ثالثاً فانه ان اراد بقوله وجود المهيبة في
الخارج ينسب العرضية بالعرض انه ينسب اليها على سبيل التجويز
فلا فائدة فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة وانما يوجد بذلك
الوجود فليس كلامه خال عن التفصيل اذ لا معنى لوجود الشئ بوجود
غيره وان اراد امر آخر فلا بد من بيان له لئلا يتركه وكذا الكلام
في نسبة وجود عرضيات المهيبات في الذهن اليها وقد وقع القائل في ذلك
الاحياء الثلاثة وقال اما الاول فانه يقع بانه كما ان المتصور بالقر
معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ماله اتحاد معه في نحو من اتحاد
الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بين ذلك المعنى وكيف يتوهم
انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلاً في الذهن مع ان ليس
في الذهن الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوماً
لم يكن التوجيه اليه من دفع عبارة كثرنا اخرنا من ان المراد بالوجه
ملاحظة الوجه على الوجه الذي يطبق عليها فاذا لمعطى الكاتب
على الوجه الذي يصير عن ان لا فائدة كما في قولنا كل كاتب كذا

فقد لاحظنا على ذلك الوجه تحلف ما اذا لاحظنا على الوجه
الذي لا يصلح لذلك كما في موضع القضية الطبيعية وهذا هو
الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالوجه لا يتوجه الفاعل
من الى الفرق بينهما بحسب الذات اذا المعلوم في الصورتين بأ
لحقيقة هو الوجه تكن في الصورة الاولى لم يك خط من حيث يصلح
للمطابق تحلف في الصورة الثانية واما الثاني فلان محل المواطة هو
الحكم بالاتحاد ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا انه قال
في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة والطهر هو على هذا النحو فقد
صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد قد عبر القديس عن
اقسام الوحدة المفارقة للمفارقة بالحل كقوله القطن هل يشلح
في عارض الياس كما في التعليم الاول بحسب ترجمة حنين اربح
لعم التفارق حصصه بعض اقسام الاتحاد وقد فصلنا ذلك
في مواضع من حواشينا وجعل الحل في العرضيات بمعنى الآخرون
كان غير مستقيم ولم يقل به اذا ما يقول به هو ان مصداق الحل
متخلف لامعناه اذ معنى البين ان معناه الحل ومعناه غير مختلف
في الموارد ولكن ما ذكره من التاميد بالتجريد لا يسلم في المناقشة
واما الثالث فلفظ هو ان المراد الشق الاول من التزديد ولا
يذهب الوهم الى غيره كما في سائر صور الانقسام بالعرض كالعرض
الترتيب الى جالس السفينة بالعرض وغيرها وليت شعري لما ذا
خصصه عدم الفارقة بمبدأ الصورة التي ذكرنا مع شيوع صواب

الافتراء بالعرض وجرى بان التحويلة المذكورة فيها من غير فرق على ان
الفارقة ما انتهى واتى ما ذكره في دفع الاعتراض الاول هو تحقيق
كلام سيد المحققين ان اريد بالاتحاد في قوله بمعنى انه قد علم ما له
اتحاد معه بالاتحاد في الذات ويندفع بذلك المحقق اعتراض سيد
المدققين على ما ذكره سيد المحققين في حاشيته المطالع من الفرق
بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه ولكن هذا القائل اذا
بالاتحاد المذكور بالاتحاد في الوجود فقط كما ذهب اليه القادر
في تفسير الحل والترمه هذا القائل ان ذلك الوجه اعم من الوجه
الحقيق والمجازي فيرد عليه ان الحل ليس بالاتحاد في الذات
ويلازم الاتحاد في الوجود كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى الحكيم
واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثاني فهو مبني على احتياله من
ان معنى الحل بالمواطة هو الاتحاد في الوجود على وجه تين اول
المعنى المجازي وسياق بطلانه في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى
واما ذكره في دفع الاعتراض الثالث فنقول ط فانا نحرم موجود
الابيض في الخارج كما يحرم بوجود اشتداد لطلوع وسائر المعاني
الموجودة في الخارج لا يثبت من ذلك الحل بالمجاز وايضا على تحقيق
سيد المحققين من ان الموجود في الخارج وليس بالذات الا المحض
يكون جميع المعاني الكلية مشرعة في اقسامها موجودة بوجودها
سواء كانت ذاتية او عرضية فسط ما ذكره القائل في حاشيته
الثانية من الفرق بين الذاتيات والعرضيات وسياق تحقيق

ذلك ان شاء الله تعالى اذ معناه ان شيئا ما ثبت له التسوية اقول
 معنى هذه العبارة ان شيئا ما ثبت له التسوية في الغرض العقل
 ونظيره ارتفع عنه التسوية والاختلاف في الله مشتمل على التناقض
 والحاصل ان الحكم في القضية المعبرة على افراد الموضوع الواحد
 ينصف عند العقل بالعقل بمعنائه فالحكم في قولنا التسوية ليس
 بوجوده على شئ اعتبارا منه منصف بالتسوية بالفعل فلا محذور
 مشتمل على التناقض على فقد يراعى مفهوما التسوية والموجودة
 لانه لما حكم على الموضوع سوادا بانه ليس بموجودة مطلقا فهذا هو
 سوادا لا يكون الموضوع موجودا وهل هذا الا التناقض على فقد
 الاتحاد المذكور تعلم من ذلك ان صدق التسمية وان كان لا يقتض
 صدق عنوان الموضوع على افراده في نفس الامر لكن لا يقدح
 في استعمال القضية المذكورة على الحكم باجتماع النقيضين على
 فقد يراعى الاتحاد المذكور ومن المشهورين بالتحقيق من لم يطلع على
 حقيقة هذا الاستدلال وقال فان اخذت القضية سالبة لم يكن
 حكما باجتماع النقيضين اقصى التسمية لا يقتض صدق الخبر
 وان اخذت معدومة فصدق التسوية ليس بوجوده معدومة
 ح عند الحكم انتهى والعجب من هذا العالم في انه نفي الحكم باجتماع
 النقيضين بدليل ان صدق التسمية يقتض صدق العنوان
 على افراده في نفس الامر فان الحكم باجتماع النقيضين انما يكون
 باعتبار افراد عنوان الموضوع ذلك الحكم متحقق وان كان

صدق التسمية التي يمكن فيها التسوية من الموضوع في نفس الامر وذلك
 التسمية لا يخل لها عن شيئا قال ما نحن فيه هي التسمية التي حكم فيها
 بالتسوية من افراد الموضوع الفرعية بحسب الاعتبار والغرض ان
 القضية الموجبة التي اعتبر في الدليل بما في نقيضه زمينية اذ
 حقيقة ما لم يكن قد وقع كـ انما هو التسوية عليه بذلك لا محذور
 ما اورد سيد المدققين من قوله ان الحكم في المحسوسة والمهملة
 على المتصف والاعتقاد بالفعل او لا يمكن على اختلاف المذهبين
 كما هو المشهور والحكم في التسمية على الحكم في الموجبة ولا يمكن ان يكونا
 نفس التسوية ليس سوادا كانهما على التسوية من المتصف به و
 هذا معنى بالحكم باجتماع النقيضين وانما قوله صدق التسمية لا
 يقتض صدق العنوان على افراده في نفس الامر فان اراد به انه يقتض
 تدقيقا في الامر لم يوجب بعيدا في السلب بدون الاعتقاد صدق
 مجتمع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاك المتصف به فكيف يقتض ان
 معارضة وان اراد ان السلب بعيدا فيهما باستفاد المتصف به وصف
 متجاوزا انما هو التسوية اذ ما بعيدا ان التسوية ليس سوادا
 ثم اذ التسوية ذممة ذاته بعيدا عليه انه سوادا ولا يمتح سلب
 السواد عنه نعم بعيدا الحكم على التقدير المذكور على المعدوم
 وهو ليس سوادا في ان بعيدا ان السواد معدوم وهو ليس سوادا
 فاذا ن بعيدا ان المعدوم ليس سوادا لان التسوية انما قلنا لا
 يبعد في الشبهة محجوزة ما ذكره سيد المدققين لانه لم يوجب بان

الكلام ليس الا في الحكم المعترف في القضية المفروضة التي فيها انصاف
 افراد الموضوع بعنوانه بحسب الغرض من معانيه فان هذا الحكم ليس في
 نظر العقل والشرع فانما يتبع هذا لا يجوز ما ذكره سببه
 المتدعين فلهذا اعترف على صاحب الحاشية الثانية بان الحكم في
 التسمية على ما حكم عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة يقتضيه
 العنوان بخلاف الثانية فان صدقها قد يكون باستثناء صدق
 العنوان وقرئ بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدارك
 في المنطق وتوضيحه ان السلب دفع الاعجاب بصدق قولك السواد
 سواد ليس في صدق السواد في نفس الامر على اثنين وانما اذا اذ
 حرف السلب عليه وقيل ليس لسواد وسواد صدقها قد يكون
 باستثناء صدق السواد على اثنين من الاشياء وهذا لا يسمونه بقرينة
 الحكم على التقديرين المذكورين لعدم وجوده في السواد من قبل
 استثناء الصدق بالحكم ان الحكم في الثانية من السواد ولكن صدقها
 يكون بعدم السواد فالحكم في الاعجاب والتكليف كليهما على معنى
 واحد هو السواد لكن صدق الاعجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق
 الثانية ولذلك استمر على تقديم ان المعلوم بحسب غرض
 المجهولات حق نفسه انتهى واقول ان كلامه صحيح لانه قوله لكن
 صدق الموجبة يقتضي صدق العنوان كما لا شك فيه وصدقه
 العنوانان الصدق في نفس الامر كما يدعى قوله بعد وصدق
 قولك السواد سواد ليس في صدق السواد في نفس الامر على

فان ذلك انما يتبع في القضية الخارجية والقضية التي اعتبر صدق
 المحمول فيها على الموضوع في نفس الامر وكلاهما غير معتبرين في
 القضية التي كلام المستدل فيها فانما انما يكون قضية كما مر لان
 اليه وايضا قوله وقرئ بين الحكم وصدقه مما هو ثابت في لفظه بنبه
 كلام لان المستدل ليس الا في الحكم لا في الصدق فكلام هذا القائل
 من قبل استثناء الحكم بالصدق كما لا يخفى بعد اتفاق ما مر
 كان منافيا لتلك القضية الصادقة قبل الصادق في نفس الامر
 هو ان السواد السواد بالظن ما دام موجبا باحدا الموجودات
 اذا السواد المعلوم ليس بسواد على ما تقر بان صدق الموجبة
 يستلزم وجود الموضوع وان الثانية صديق باستثناءه فاذا
 كان الموجود غير السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام
 سوادا وقلنا السواد ليس بوجوده على هذا التقدير في قوله
 السواد ليس بسواد ولا في قض ما هو صادق ولا في خبره بل
 المنا في له السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس غير قلنا
 السواد ليس بوجوده ولا في زمانه وانما يكون حين قولنا السواد
 ليس بوجوده حين هو سواد وصدق ذلك وبوجه آخر
 قولنا السواد سواد انما يصدق في السواد المعلوم وهو كما
 ليس موثوقا ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق
 في السواد المعلوم وهو كما انه سواد وهو موجود والحوادث
 ان هذا انما يثاب في فعل تقدير المخالفة اذ على تقدير المعينة

لا ياتي ان يقال المتصادق انما هو الحقيقة بالوجود ويخرج
المعذور بتقدير الوجود اذ فيه اعتراضة بما في الوجود
حيث صواب المعقيد بالوجود فحققتنا المتصادق بل على هذا المعقيد
لا فرق بين المعقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود
فهو سواد بين قولنا كل سواد هو سواد ولا بين كل سواد هو
سواد بين هو موجود وكل سواد هو سواد ومن ههنا بين
ان السلب ليس من نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على
تقدير المفارقة وما قيل في الجواب فلا قيل ان سلب ليس من نفسه
طريق الخارج اذا لم يكن موجودا فيه ان ماله الى سلب الوجود
وان انا الملائمة فتعريفنا وانما له ان لا يستبعد سلب
الشيء عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود ليس سلب ليس من
انفسه مما اذ قد ذلك على تقدير تسليم قادم في اصل مطلوبه
هو امتياز التناقض اذ هو فرع كون الشيء شيئا ونفسه
متصوره فتدبر انتهى اقول في كل ما ذهب لان خلاصة الدليل
المذكور في الشرح على الذي يوافق قصة المعقيد ان لنا قضية
فرضية صادقة في نفس الامر وهي ان ما هو سواد في اعتبار
العقل وفرضه سواد بحسب الاعتبار والعرف فلو كان قولنا
السواد ليس موجودا بمنزلة قولنا السواد ليس سوادا لمعنى
المذكورين لو كان قولنا ما هو سواد في اعتبار العقل ونظرو
ليس سوادا في نظره واعتباره كونه متناقضا لتلك القضية

الصادقة في نفس الامر لكنها تعلم ان قولنا السواد ليس موجودا
بالمعنى المذكور ليس متناقضا للقضية المذكورة لتجوز العقل
صدقا في الاول الطريق وان لم يجوز في ثاني النظر ونقول
خلاصة الدليل المذكور لنا قضية صادقة في نفس الامر وهو
قولنا السواد سواد اي السواد من حيث لسواد سواد ولو كان
الوجود نفسا لهية كان قولنا السواد من حيث هو سواد لشيء
موجود بمنزلة قولنا السواد من حيث سواد ليس سوادا ولو كان
كذلك كانت تلك القضايا متناقضتين لبيان متناقضتين
لصحتها معا وكل من هذين التقريرين للدليل يندفع ما اورد
القائل المذكور على الدليل المذكور فان قوله او السواد المعذور
ليس سوادا يلزم ان لا يكون السواد حا لى الوجود والمعذور
فلا حاجة الى المعقيد بالوجود لصدق قولنا السواد سوادا بل
اذا اخذنا احد المعنيين المذكورين لان اعتبار السوادية
مستلزم لاعتبار الوجود الصريح وقوله على تقرير ان صدق القضية
يستلزم وجود الموضوع وان الثانية يصيدق بانقله انما يقع
لعدم اعتبار القضية المذكورة ان باحدا المعنيين المذكورين
اتما اذا اعتبر بالمعنى المذكور اولاهما تحقق فرق بين المعقيد
والثانية في التقضاء وجود الموضوع فان الموجبة الفرضية لا
تتحقق صدقها الا وجود الموضوع بحسب الغرض والاستعداد الذي
نصه معتبر في الحكم واتما اذا اعتبر بالمعنى الثاني فاما يعتبر

ان في السواد الموجود فلا مدخل لاعتبار اختلاف حكمي الوجود و
العدم بينهما واذا نعت ما ذكرنا في توجيه الدليل المذكور لم يبق
منا دقوله قال كان الوجود عين السواد الى قوله وبوجه آخر
لانه على تقدير العينية المذكور كان التصديق بناء على التقدير الاول
ان السواد سواد في اعتبار العقل مادام سوادا في اعتباره و
نظرة قولنا السواد ليس موجود في نظر العقل واعتباره على
تقدير العينية المذكورة في قوة قولنا السواد ليس سوادا في نظره
واعتباره وهو من نفس ما هو صا في تلك الحقيقة واما على التقرير
الثاني الدليل المذكور فلا يحتاج الى بيان عدم المناسبة بين
بين هذا القول وما هو المطلب وايضا لا يخفى ما في قوله وبوجه
الى قوله والحجاب فان قولنا السواد ليس موجود في نظر العقل
على التقرير الاول للدليل في السواد المعقول وهو سواد في
نظر العقل واعتباره كما ان قولنا السواد سواد في نظره وجوب
في السواد المعقول والاختلاف في تحقق الشاخص بين ذنوب
القولين على تقدير افتراض معنيين الوجود والسوادية واما
على التقرير الثاني فيكون قوله السواد ليس موجودا بناء على تقدير
في السواد المعدوم بطرقه فيصدق في الموجود فان السواد
الموجود من حيث هو سواد ليس موجودا واما قوله والحجاب
الى قوله وما قيل فلا يخفى ما فيه فان السوادية السواد لا ينفك
عن الوجود سواء تحقق المعاصرة بين السواد والوجود او العينية

وكما ان التصديق على تقدير المعاصرة ان السواد سواد مادام
بناء على ما قاله بين ان السواد المعدوم ليس سوادا كان الصواب
على تقدير العينية السواد سواد مادام موجودا فالحق انه لا فرق
بين السواد والمعدوم والموجود في انه لا يثبت باعتبار المعدوم
هو صفة الموصوف الذي هو ما السواد واما موجود وعلى
هذا الاستدلال في الشبهة بما ذكره فانه للسائل ان يقول ان صدق
قولنا السواد ليس موجود ليس الا في السواد المعدوم وهو كما
انه ليس موجود ليس سوادا فنصدق قولنا السواد سوادا لا يكون
الا في السواد الموجود وكما انه سوادا يكون موجودا فلم يلزم ان
قولنا السواد ليس موجود نفى قولنا السواد ولا يخفى ان
هذا الاستدلال في الجواب المذكور بل انما استدل بغير ما استدلنا عليه
سائلا واما قوله ومن ههنا تبين ان سلب شي من نفسه انا
يسقط على تقدير الاعتقاد على تقدير المعاصرة فلا يخفى ما فيه
ولا فرق بين الاعتقاد والمعاصرة في ذلك اذ على تقدير المعاصرة
لا يثبت الشيء عن الوجود فيستحيل سلب من نفسه واما قوله و
ما قيل آ فلا يخفى ما فيه بعد التماس بينا ذكره سببا لمحققين
والحاصل انه لا فرق بين المعاصرة بين الحقيقة والوجود وبين
الاعتقاد في استحالة سلب الشيء من نفسه فان الانسان مثلا
اذا ادخل في سلبه عن نفسه جاز سلب الموجود عن نفسه بلا تفاوت
فان لم يجره الثاني لم يجر الاول ولعل منشأ توهم هذا القائل

انه لما وجد ان الانسان في العقل الى ما في العقل فرض انسانية
قد يصف في الخارج بالعدم حكم بان الانسان يمكن ان سلب
عنه الانسانية بان العدم يستلزم لهذا سلب لم يعتبر انه ليس
سلبا لشي من نفسه مما هو انسان في الذهن ليس سلب انسانية
الذهنية بل انما سلبه انسانية الخارجية لا بان له الانسانية
في الخارج وبسلب الانسانية عنه الانسانية ليكون سلبا لشي من
نفسه بان لا يكون له وجود في الخارج ولهذا قال سلبا للحقيقي
فما شئت ان هذا اي سلب الانسانية مثله في الخارج مما هو انسان
في اعتبار العقل بالحقيقة ماله الى سلب الوجود عنه ولما لم
يلتفت الى هذا القائل على مراده قدس سره اعترض عليه وقال
وما قيل في الجواب ان ماله ان سلب الوجود عنه آه لا قولاه
قدس سره بقوله هذا ان هذه التناقضات هي سلب الوجود من
نفسه بحسب الظاهر لا بان لا يكون للموضوع وجودا بان لا يكون
له وجود وسلب عن نفسه في الحقيقة راجع الى سلب الوجود من
الموضوع واما ما قال استنباطا لدقيقين على قول القائل ان كذا
من انه يلزم من كذب الحكم بالتساوية على التساوي والمعدوم
ان يتحقق الحكم بالتساوية على التساوي الموجود وتكون التناقضات
هوان التساوي سواء ما دام موجودا او ما دام موجودا كذا
لان التساوي في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواء
كما ورد ان توهم من حيث هو ليس الا في كذا في

تولد التساوي سواء كان له وجودا او لم يكن سلبا لسواء
عنه متساو فسادا لليلزم من كون التساوية في حال الوجود ان يكون
الحكم بالتساوية مقيد به وبما كان كل قضية موجبة مقيدة
بمبدأ القيد وليس كذلك ولا خلاف في ان تقيد الموضوع بالاعتبار
لا يعتبر الا اذا كان الاعتبار عوارضا اما اذا كان نفسه كما في
مخبر فيه فالتقيد به لزم تقيد الشيء بنفسه وهو خارج عن
التفصيل ومما نكلم هذا القائل هو ما على ذلك فغيره بطول لا
قائمة له في دفع الشبهة التي ذكره القائل بل مداد دفعه انما يكون
بكل واحد وحده وهي ان قولنا التساوي سواء وهو قضية فرضية وفي
صد لها كان تصور الموضوع كما مر تفصيله فلما لم يصحح ما هو
مداد دفعه عاد القائل واعتبر من عليه واما قال بان في خط
صدق الحكم بنفس الحكم اذا ما ذكرنا دهوان سلبا لتساوي
التساوي المتأخره في التساوي المعدوم لان الحكم يتحقق بالتساوي
المعدوم والموجود بقوله لا يلزم من كذا بالحكم بالتساوية على
التساوي المعدوم ان يتحقق الحكم بالتساوية على التساوي الموجود
منع لعدم شملت لها عين ولا اثر في كلامي وما ذكره من ان التساوي
في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم لسواء ان ادا وانه
لا يصح الحكم عليه من غير ان يخطه الوجود والعدم ثم ولا يجدي به و
ان ادا وانه مقيد في سواء كان موجودا او معدوما فغيره اصله
تأني ما تقر عنه من ان الوجود متقدم على جميع التناقضات

اذبح ما لم يوجد لم يكن سوادا بل متبرج في بعض ما حشر به الكتب
ان العقل يحكم بانه واحد فضا باننا واذا كان كذلك فكيف
يكون السواد مع قطع النظر عن الموجود سوادا ومعنى كلام
العدم ان للعقل ان يعين السواد مثلا في نفسه فلا يلاحظ
معدنيا من العوارض والاضاف في وجهه فالتباين عندنا في
لا انه يحكم بانه متحد مع شي من الموجودات بدون الوجود وقوله
لا يلزم من كون السواد في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوية
مقيدا به منع مقتضى ما بينهما احد كما اذا ما ذكرته هو ان سواد
الحكم بالسواد على السواد مشروط بغيره لان الحكم مقيدا لانه
وان احدهما من الآخر فاذا كانا السواد بغيره صا دق على شي
يشترط ما صح الحكم عليه بدون الانانية وانما يشترط الوجود
ان يسميها المنطقين ضروريين مطلقين ويعتبر بينهما ما حكم لها
ضرورية ثبوت المحمول للموضوع مادام موضوعهما كما قرره
في موضعه هم اما قد ذكر ما وجه التقدير من ذلك في الفاشية
وتركه المعتر من وعام وموله له وجه قوله فان ما ذكره من
ان يعين الموضوع بالعنوان انما يعين اذا كان العنوان من
عوارضه هو عينه ما ذكرته في الجواب من ان ذلك غير مقصود
على تقدير العينية وقد اجمعا المعتر من في في ترفيع في المقطع
انتمى قوله في قوله وان انه حيد في معنى قولنا السواد فضته
مع قطع النظر عن الوجود والعدم سوادا بل موضوعا او

معدوما تغير سوادا لانه لقائل ان قيل هو اده ذلك لكنه
اياد نقيه موجودا او معدوما الموجود والمعدوم في الخارج الحقيقة
فان تلك القضية والقضية والقضية الفرضية والحقيقة الثالثة
ولها ولا شك في ان سوادها لا يتحقق وجود الموضوع خارج القضية
كما مر الاشارة اليه مما يرد على السيد المحدث هو ان ما هو مطلقا العامة
لم يمتح به وذكر تطويله في فائدة والحاصل كما مر الاشارة ان
قول الساجح السواد سواد ان ما هو سواد بالفعل عند العقل
سواد عنده وقولنا السواد ليس بوجوده لكونه مستلزما على كون
السواد ليس بوجوده عند العقل باقتضاه على تقدير اعتد مفهوم
السواد والوجود لا يقال كون الشيء عند العقل ليس متافكا لكونه
غير سواد عنده فانه اذا حكم على السواد الذي هو غير السواد
ليكون ذات الموضوع مستقفا عند العقل بالسواد وبغيره لم
لانا نقول ليس المتدلى ان كون الشيء سوادا عند العقل متافكا
لعدم كونه سوادا عنده فان لم يعين الاضاف في نفس الامر
سواء اعتبر فيها في المحمول او في الموضوع والمحمول متافكا بين
اثبات عدم التناقض بين القضيتين لصدها ضرورية كذا
قولنا السواد ليس بوجوده مطلقا في نفس الامر فيم على تقدير
كون المدعى في الوجود والخارجي او الذهني محصوره
يكن اعتبارا فغيره لكن مراد المصداق ان الوجود مطلقا
ويمكن ان يجاب آه قيل مراده من الوجود الموجود على

على تقدير المسامحة المشهورة كما يدل عليه ذلك التعريف الذي
نقلناه في اول الكتاب كيف لا ومغايرة مدعي الاشتقاق
للمهيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان كونها
بمعنى عنها لا ينافي عروضا لوجودها ولا يلزم اشتقاقها
في كونها موحدة عن امر يعرضها كما اعترف به وقد صرحوا
بان وجود الواجب عليه كما سيخرج به انه لا شك انه ليس
عين مبدأ الاشتقاق فان الواجب الوجود موحدة لا وجود
بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فردا
واحدا غير عارضا لغيره قائم بنفسه موحدة بعرض الوجود
له وهو الواجب وسائر افراده قائم بغيره غير موحدة قلت
في يكون الواجب موحدة لغيره فان كونه وجودا لا يقتضي
كونه موحدا فليتأكد كسائر المهيات في ان وجوده سبب
اخر ما من له الحق حصصا لوجود المطلق والتعريف ان صدق
الحل قد يكون بسبب انضمام الموصف بمبدأ المحل وقد يكون
لخصوصية ذات الموصف من غير ان يكون هناك امر ذاتا
الاولى على العرضيات ومثال الثاني محل انواع غلبة على
نفسه وحل الموحدة على المحركات من قبيل الاول وعلى الواجب
من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امر ذاتا على خصوصية
ذاته فذاته تعالى موحدة بغيره من غير اشتقاق الى امر
آخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حل الموحدة عليها

بواسطة عروضا حصص من من الوجود لها فالوجود المطلق
والوجود الخاص هناك مغايرة للمهيات واما في الواجب فان
لا وان مغايرة مدعي الثالث لا تنافي هناك فان عين
الذات يتبين بانه في كونه مطابقا للحل ومحقق صدقه فيصح
ان يقال انه فرد من الوجود المطلق اي بمعنى ان ماهوا اثر
افرادها العارضة للمهيات يترتب عليه كما ان تعدد فردا من المؤثر
المطلق ايها لا يترتب اثر له بل لذاته وسيجيب بحقيقته انشاء
تعدده انتهى القول فيه بحسب اما الاول فان مرادك انه يمكن ان
يتميز الواجب على تقدير ان يكون المدعى زيادة الوصف وعلى
المسئلة بالمعنى المصدري بالمعنى الحاصل بالمصدر او بمعنى
سبب الاتحاد بالذات وهذا مما يصح ان يقع النزاع في مغايرة
بين العقلاء والحل على الوجود هو المناسب للصفاء التام في ذلك
بعد كما لا يخفى واما ثانيا فلما في قوله وايضا فان كون الوجود
بمعنى الى قوله اعترف به فان الوجود بالمدكور وان
لا ينافي العروضا ولا يلزم الاشتقاق في بادى النظر لكن
لا يلزم عدم الاشتقاق في ان يكون مستغنيا عن العروضا
هنا ان اريد بهذا القول بغير كون ذات الواجب بعد وجوده
او اما ان اريد به بغير كون الوجود بالمعنى المصدري وبين
مفهوم الموحدة فان مفهوم الموحدة على تقدير كونه عين
المهية لا ينافي عروضا لوجودها ولا يلزم اشتقاقها كونه

موجودا عن غيرهما فان مفهوم الموجود قد يؤخذ في الاطلاق
 بوجوده بعرضه نعم ذلك لا يوجد في الوجود الحقيقي الذي لا فرق
 بينه وبين الموجود وانما ثلثا فله في قوله وقد صرحوا الى قوله
 اعتبره فان الواجب كما انه موجود لذاته يكون عين الوجود با
 لمعنى المذكور وهذا المعنى الذي اعتبره وانما ثلثا فله في السؤل
 من التيقيد لقوله موجود بعرضه في قوله والتحقيق الى قوله
 على خصوصية ذاته فانه يلزم على ذلك التحقيق ان يكون مفهوم
 الموجود المطلق المعلوم بالذاتية عين ذاته نقدا وان يكون
 انقضا للممكنات بالوجود في الخارج وهذا في ما قرره عند
 كما سيحكي انشاءه تعالى وانما سادسا فله في قوله فذا انه تعالى
 موجود له انه الى آخر الحاشية فانه يلزم على تقدير صحة كلامه ان
 يكون قوظم الوجود عين في الخطاب على سبيل المجاز والتحقيق
 الذي لا فرد له سبحانه انشاء الله الحكيم الا انهم قالوا ذات الوجود
 فرد خاص للوجود المطلق اعترض عليه سيد المدققين بانه غير
 اذ لو كان فردا للوجود المطلق عند الحكم كان الوجود موجودا
 في الخارج عندهم بل لا يكون من المعقولات الثانية كما نقلت
 آنفا عن الشيخ والفارابي من ان الوجود ليس بوجوده فالحق
 انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للوجود لكن
 ليس بهيته اصله فهو الموجود المحب لا ليس الموجود وهذه
 المراد بقولهم بهيته نفس الله لا انه تعالى بهيته هو الوجود

برشدك الى ذلك تصح كلام الشيخ في المهيان الشفاء وسيجيب
 تفصيله لك كما ياب من هذا الاعتراض نعمنا العلي المشهور
 بان الذي يرشدنا اليه كلام الله وعينه فالشفاء وغيره ان
 الواجب نعم وجود خاص قائم بذاته نعم موجودا انما ان الوجود
 مشكوك لوقايم بعينه وكان وجودا بعينه موجودا به فاما اذا قام
 بنفسه كان وجودا لذاته فكان موجودا به انما انما انما
 علم وعلم لان العلم وهذا المتودة المعقولة فان كانت قائمة
 بعينه كان علما لذاته العلم وبعبارة اخرى علما فاذا اقامه
 كان علما بذاته وقدر عليه سائر الصفات كالقدرة والادارة
 حق قال بعضهم لو فرضنا العلم مجردا عن نفسه المادة كان
 فعله نفسه وقال بهيمناه في كتابه البهيمية والاستعداد لوقايم
 الصفات المحسوسة بنفسها كانت حاسمة وحسوسة فالوجود
 بالهية الى ذاته تعالى سوره حنه سائر صفاته بل سائر الصفات
 فذلك استوحشدة بالوجود وانما انهم من مفهوم الوجود
 من الامور الاعقبا ويترفع غير موجود في الخارج فلهذا في
 ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن او
 خلا ترعا من المعقولات الثانية من الاشياء وبانه بعيد
 على الامور الموجودة في الخارج ولقد فصلنا ذلك في الحاشية
 وسيجيب تحقيقه مع تحرير به عن الفاشية انتهى قول في كلام
 من كلامي المعترض والمحسب تأمل ما اولا فلهذا لما اعترف

ذلك المعترض فان الواجب مع فرد للوجود مطلقا للعلم
بالسببية وليس ذلك الا باعتبار انه ينتزع عنه لا باعتبار انه
مستبعد ولا باعتبار انه جزء المهيبة لنتزعه عن الشئ ولا باعتبار
ان الصفة التي هي مبدأ اشتقاقه قائمة به فكانه معلوم الموجب
الا انترأى من المعقولات الثانية عند فكاهة هو مبدأ عند الشئ
فلم يتبق هذه اعطاء من معلوم الوجود وان يكون ذات الواجب
بجيت ينتزع عنه الوجود لا لمعنى المصدر بل بالمعنى الذي
لا يمكن ان يعجز مبدأه فانه ليس له لا اعتبارا فمبدأ الوجود
فكان معلوم الوجود من المعقولات الثانية كما نقلنا من
السمعية فاشتت على وجود هذا مع عدم الفرق بينهما وهذا
انما يتحقق بان قيل هذا المدقق اراد من هذا القول ان الوجود
لا يصح ان يفتقر عينه من الوجود ففهمهم ولا لزم ان يكون
من المعقولات الثانية ففهمهم ما هو عينه من غير
ليس فاما الوجود فكلما يدل عليه قوله فهو الوجود الصحيح فقلت
فما عرفت ان الوجود والموجود بالمعنيين المتعارفين بالسمعية
الذي في كل سائرهما لا يصح ان يقال ان شيئا منهما عين ذات التي
تدبر هو عينه من غير ان يكون له عينه بالذات وهو
الوجود الحقيقي ذاته باعتبار وجوده وحده وباعتبار
فان اراد بقوله هو الموجود والصحيح ان عنوانه حلي ومعلوم
عندنا الا الموجود الصحيح هو على نقد برصه قد لا يرفع التحكم

المذكور وان اراد به ان ذات الواجب تدبر عين الوجود
لنا بالسمعية لا بتحقق ذاته وانما ان الوجود لا يصح ان يحل على
الواجب فاما يصح في الوجود بمعنى المصدر فاما معنى الحاصل يا
لمصدر او بمعنى مبدأ الاثار بالذات ويستجيب تحقيق الكلام
انما الله تدبر الحكيم واما كون قول المجيب حلي فاما في قوله
لان الوجود عليه لوقام بغيره كان وجوده غيره آه خلط بين
الوجود الحقيقي والوجود الانترأى فان الوجود الحقيقي الذي
هو حقيقة الوجود انما يتقدم بذاته ولا يتقدم بالغير اصله بل
انما يتقدم بالغير به بل تأثيره في ذاته واشكاله به وبلا كونه
محمدا به اعطاء حقيقة الوجود الانترأى لا يتقدم بذاته
بل انما يتقدم داما نقول الشيخ المذكور في الشفاء الواجب هو
خاص قام بذاته انما يكون في الوجود الحقيقي المستتره عن كونه
فاما بالغير وهو معنى لا يحتاج الى الغير مطلقا وانما يصح
الامتناع وهو ان لا يربط بالذاتية هو حقيقة الوجود وبما
تحقيق ذلك وههنا تلك شريطة وان في مصداق قولنا ان
موجود دخل امر غير الانسان من حيث انان واما في مصداق
قولنا الواجب موجود فلم يدخل فيه امر غير الواجب من حيث
هو واجب لوجود بل مصداقه ليس بالهوية لامدخل الكثرة
ليها فلا يجزم حوله الامتناع الذي في هذا الامر الذي دخل
في مصداق الانسان موجود هو ان في هذا الموضوع

مطلب زيادة على الماهية سواء اعتبر بالوجود أو بالوحد من حيث هو موجود ههنا الخبر اهتبط بالشيء المعتبر ومالت على زيادتها وان دفع عنها اعتراض ليس عليها عند التسامع المتناوذة على الحاصل ان الوجود الاختصاص ليس بالوجودية والحد على انها زائدة على الإنسانية ليكون الانسان من حيث هو موجود من غير الانسان من حيث هو انسان واما الموجود الحقيقي هو موجود باعتبار ذاته فالوجود الحقيقي والحقيقة هو الوجود الحقيقي اعني لا فرق بين الوجود الحقيقي والموجود الحقيقي فكل دليل على زيادة الموجود الحقيقي على الماهية هو ان على زيادة الوجود والاعتراض اعني الموجودية على الإنسانية ومنها فالقصد زيادة الوجود على مهية الانسان مثله زيادة الموجودية على الإنسانية وذلك لا فرق بين اثبات زيادة الموجودية على الإنسانية وبين اثبات زيادة مفهوم الموجود على الإنسانية او وجودها والتوقف على نفسه قيل الله في هذا الشأن

فقال في تحصيل الحاصل اذا المعارضة لا يتلزم التوقف اصلا وجو والحوادث منع استحقاق تحصيل الحاصل بنفسه ذلك التحصيل اما التحصيل مرة اخرى واعتراض عليه بان مجرد المقارنة واذ لم يتلزم التوقف لكن مقارنته الوجود مستلزم لتوقفه وورد والمنع على مقدرة الدليل ان يكون سببا للمنع والى دليل آخر اذا كان لاخر سائما عن المنع واما اختارده غير

سالم عنه لورود المنع على بطلان الا لازم كما اعترف به القول مراد المعترض من قوله مقارنته الوجود مستلزم لتوقفه انه لما كان مقارنته الشيء للوجود مستلزم للتوقف كما يشهد به الفطرة السليمة يتوهم ان مقارنته الوجود للوجود كذلك و مراده من قوله وورد المنع آه ان كان هذا القائل من باب تعيين الطريق وان ما ذكره لا يقتضي العدم وان دفع عنه ما اوردده عليه القائل من انه لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنته الشيء للوجود لا يتلزم توقفه عليه وما يذكره المعترض في كلامه من ان الوجود متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات كما فصلناه في مواضعه وان فرضنا تقدم الوجود على سائر الصفات فالمنع ومن ههنا مقارنته الوجود للوجود نفسه ولا ممانعة مستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا دمج لها تلك الملازمة ما ذكرنا وكلامنا في الملازمة فورد المنع على بطلان اثباته لا يقع في كونه الملازمة ثائق ذكرنا هاهنا ههنا في ذلك الا انه قايح لانه لما تقدم الوجود في الصفات توهم ان مقارنته الوجود للوجود بالتقدم ومنع هذا لا يصح كما لا يخفى فذلك التوهم هو وجه الملازمة المذكورة واعني مقارنته الوجود لنفسه بوجوب توهم المعارضة بالنقد والتاخر ومقارنته الوجود آخر موجب له وهذا هو الطريق الذي اختاره الله وتعيين الطريق ليس من الوجهين

وانما يلزم ان لو كان المعزوف من هو المهيئ بشروط الوجود او قوله
 للوجود متعينا من احد هما الوجود الحقيقي الذي يتحقق الاشياء
 باعتبار وجوده وعين ذات الواجب تعد والمهيئات الموجودة انما قاي
 به توقفا من لقيام بحيث لا يتأثر به ولا يتكلم به وبواسطة
 هذا القوام قام الوجود الاستياري الذي هو ثابتي معينين
 الوجود بها فليكن تلك الموجودة عالقات بها بتميز عن المعقد
 احدهما وهو ارتباطها بالوجود الحقيقي متقدمة بالذات
 على الحالة الاخرى وهي الارتباط الوجودي المتراخي الذي هو
 عبادة عن المعقودة به وهذا الارتباط هو معنى القيام و
 المعروض للذاتين بما مذكوران في المتن والشرح ان كان
 الكلام في الوجود المتراخي يمكن ان يقال ان قيام المذكور
 في المتن عبادة عن معنى الوجود الارتباط الاخير ومن الارتباط
 الاول بالملكيات ولا يخفى في ان كلا من هذين الارتباطين
 امر له نوع يتحقق في نفس الامر في حقيقة في نفس الامر ان
 الملكيات الموجودة في الخارج مرتبطة بالوجود الحقيقي الذي
 هو الواجب ثبوته في الخارج كما انه يصدق في نفس الامر
 ان الملكيات الموجودة في الخارج مرتبطة بالوجود الحقيقي
 الذي هو الواجب ثبوته في الخارج كما انه يصدق في نفس
 الامر ان الموجودات وضعف اغاوي الوجودات وكما
 ان الارتباط بالوجود الحقيقي يتعلق عليه من حيث

هي اي بالمهية من حيث هي اي بالمهية بدون
 اشتراط ذلك التعلق وعدمه بينها كذا
 تعلق الموجودات بالمهية من حيث هي اي بدون
 اشتراط ذلك التعلق وعدمه منها واذ
 بقيد هذا الطهران انصاف الوجود بالوجود به
 ليس موقفا على الانصاف بالانصاف المتعاقبة
 التي هي عين الموجودات موقفا على الانصاف
 بالوجودية كما ان الانصاف بجميع الصفات
 الغير المتعاقبة موقوف على الانصاف بالموجودية
 ولهذا لا يصح ان يكون الوجود صفة غير متعاقبة
 متحققة في الخارج والحاصل ان الانصاف بال
 الموجودية على شقين احدهما اجمال والآخر تفصيل
 والاحكام لا تتوقف على الاحكام وهذه مقدمة
 باقية في المباحث الآتية وبما سنفه كلام
 سبيل المكافئين حيث اعترض على ذلك وقال ان
 المقدمة القائمة بان شيون الصيغة لا شيء موقوف
 على وجود المثلث له قاعدة بدلية لاستثنى
 العقل منها صفة الوجود وهي يقتضي ان يكون
 معرض كل صفة هو المهية لشروط الوجود

ولينهم من ذلك امتناع ضرورة الوجود للهيات في
 نفس الامر وذلك الانتفاع لانه ان اراد بقوله ثبوت
 الصفة للشيء موقوف على وجود المتيقن له ان
 الثبوت الاحمال موقوف على وجود المتيقن له
 فكيفية فلا يمتنع ضرورة الوجود للهيات
 في نفس الامر لان ذلك العوض ليس الاحمال ثباتا
 وهو اعتماد المهية مع مفهوم الموجد في نفس
 الامر وذلك العوض هو مرادك كما لا يخفى
 وان اراد به ان الثبوت التقصيلي موقوف
 على وجود المتيقن له بالاحمال فمقدم ذكر لا ينفي
 عما هو ان في صفة ديبانه وهو ان الانصاف
 الاعتماد بالوجود لا يتوقف على وجود الموصوف
 ولهذا اعتبر العوض بمعنى الخارج المحمول
 لا الانصاف الذي يتبادر عنه مغايرة الصفة

للموصوف فخلاصته كلام الله ان المهية
 معروفة لمفهوم الموجد في الخارج
 وذلك العوض لا يتوقف على
 وجود المهية وذلك العوض
 هو قيام عن تلك
 بعون الله
 الملك
 الوهاب
 ١٢

114

115

116

118

119

کتابخانه خانہ

۱۸۸

۱۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

١٩٠

١٨٩

الوكيف ادعوك وانما وكيف ادعوك وانت انت صلي على افضل رتبة محمد
والله الذين عرفتهم حكمه ما سررت في كتابك وما اعلنت فيقول
المستكين الى وابس العلم اليقيني العبد المذنب في الدين محمد القيني
تثبت الله على الاضيقا ويحق الدين ان يشية المشورة للعلماء فيقول
على شيعه البينات تجوز الكلام كتاب مغرب فيه مشا رليه بالدين في التحقيق
بين الزمان وقد قبل على شيعه تحقيقه جمع من مشاهير الزمان وقد
لوضيح تقيقات طائفه من بشائرهم بالزمان فقد دعوا بشا في
آرائهم دافع القيل والقال وكثيرا يتخالف اهلهم المصداك باقول
ولا يقال ولا عرقه ان جيله الانصاف صارت عزيزة وعارضة
التعصب والاعتساف كانت ان نصير عزيزة فارتفع الى الان
تعلية جامعة لشروط النفس والامكان والاحاسية فاضية
لحق المقام من سفتح المطالب وتميب البيان فعلق على ما يتبعها
انما سحانه هذه الدرر المستخرجة بفرص النظر الثاقب عن اصناف
الانصاف وجعلها وسيلة لبعض تلك الغرر المصورة على تبدال
الانظار الى من احب الحق وجانب الاعتساف فتصدي وحق في
تالي تلك القوائد ان لا استعير لها شعاعا معززا ودرار عبارة وعنده
وذي في تحيها ان لا اشوبها بالقطبة الغير الاعد تصير او اشارة
احبها غنية اذا طالعها الاكيا بهتقد او ما اخترع فيها من مناج

تجوز المطالب وسلك سبيل الكلام والوجه مستقيمة او توجر البتة
عن سري ما استعمل على من الدعاء المطاف والاشاق والاسطام
أزنا حصدا ان تستكمل الابعاد نور الانظار واظنها اهل الان نقتن
بها غير اهلها صونا لا بكارا لاو كالا اسالى السدان جعلها ما يقع به
اهل الدارين ارباب الفصل وانكل على في جمع امور وموسى
ونعم الوكيل المصور سره المقصد الثالث في اسباب الصانع
اهل لم اصحاب النطق الاستدلال من الفلاسفة والمكلمين بعد
انما هي اعلى ووجه وجوده بسبب الله جمع ما سواه بواسطة او غير
احصل في عنوانه الدرس ان يثبت به ومسا جدا وحل
مقاصدها الطريقة اذ لما كان المحدث عنه في صياغة الفلاسفة
احوال الموجودات مطلقا ونسب الموجودات نفسها ما جعلها الى
الواحد والممكنة سببهم اسباب ووجهه في عنوان الواحد
كما اسوا ووجهه او الدرس ان الحكم فصوره المسئلة يكون عندهم
الواحد موجودا ويعصم الموجود واحد او بالاسم من العباد
واما المكملون فلما كان موضوع فيهم مقصد احسنه في علق
اسباب العقائد الدرس به او ما قرب منها لاساسهم اسباب تعالى
منه العنوان او لا سعلق به من حيث هو اسباب من من العقائد
الدرس فلما ان يثبت به عنوان الصانع اى مدبر النظام
المساهد العالم اذ هو ما سوف علمه سبب السبب والادمان
فالمسئلة يكون عندهم الصانع موجودا وما به فلهذا عنوان
المصمم محمد الله هذه المسئلة ما اساس طريقه المكلمين او كرامة

موضوع في الكلام منه ثم بعد ذكر العنوان مناسباً الطريقة
 للكلام سلك في الاستدلال مسلك الفلاسفة فاستدل على ما ادعاه
 من انساب الصانع بما يدل على سبب الواجب ويخرج الى عليه ايقيد بخلط
 من مقصود المكلفين والفلاسفة ولا سعة بل بضرورة اصطلاح الفاضل
 السماكي حسب قصد ارجاعه ولعل الى انساب الصانع لسطح على المفسر
 فقرره في حواشيه على الشرح بقوله الموحدة في الخارج اما واجب او ممكن
 وان كان واحداً لاندان سببه انه ممكن فهو الصانع وكحصل المط
 وان كان ممكناً لسببه لا ياتي لاسيما في الدور والتمه فليدبر
 الصانع ايهي وقد كلف لوجوه الاول عدم صير سطره الاولى اعم قوله
 ان كان واحداً لاندان سببه انه ممكن ولا يجوز ذلك المبرهن الرابع
 واجب لاسببه انه ممكن وبوطا الشايع عدم صير بفرقة على هذه الطريقة
 بقوله فهو الصانع اذ جعل بقدر اسناد ممكن لا يجب ان يكون صانعاً
 فان الصانع ليس مطلقاً بل على الخواص بل يمتنع من براءه او افعال بعضه
 التدبر وكذا لعمري هذا المعنى في انه تقاربه كما ظهر من منع استعانت
 اهل اللغة ايتاً والمزودة اي في عرف الكلامين هو المذهب للفظ
 المساهدين العالم وعامة عالم من اسناد ممكن لاسببه انه واجب
 الناصر من التدبر الشايع عدم صير قوله وكحصل المط اذ جعل بقدر التدبر
 ممكن لا يجب ان يكون مدبراً للفظ المساهدين السموات والارضين
 وما بينهما وهو اللفظ كما عرفت الرابع عدم صير سطره الناسه او
 ما فرقه عليها لانه ان رجح الصانع المورور قوله وان كان ممكناً لسببه
 الى الصانع لغرضه من فسوجه المص على الملازمة ادلا سببه كمورد ممكن

المعتمد هو الاستدلال
 وان لم يطله منته

اسماءه الى الصانع بل اللازم هو الاسناد الى مؤيد واجب وان خرج
 الى الواجب من يكون على اسناد نظره في السطره الاولى تصوجه
 المنع على ما فرقه عليها وهو قوله فليدبر سبب الصانع اذ كور
 كما المرسله انهم ان يكون واحداً ولا يكون صانعاً لما عرفت من
 وبالجمله لسببه به على وخلف الواجب لاندان على سبب الصانع
 ما لم يعم المبدأ ليل حدوث العالم وكونه مما يدل على كونه افعالاً
 على خبره من التدبر المعبر في مفهوم الصانع لعمه واصطلاحاً وهو
 الباعث على ان الممكنين ما دون في ذلك انهم في هذا المقام قد
 العالم كما سلف عليه وما استعمل جمع من الفلاسفة من لفظ
 الصانع في مكان الواجب من على العقله عما هو المعبر في معناه
 او على نحو من التخيول لعلهم قصدوا به نوعاً من التلبس
 على ما ذكره الغير في تناقض الفلاسفة فمن انعم من عليه فيما يلي
 بعد ذكر ان الفلاسفة مع توليهم بعدم العالم يشبهوا له صانعاً ان هذا
 لوصفه مما فصل الكلام الى ابطال باينهم لم يردوا بالصانع من اوجده
 بعد ان لم يوجد حصر من عليهم السابق بل لم يردوا به العلة مطلقاً الشف
 عن مقصودهم من السبب انه قصد تبييتهم من ان ادعائهم انهم
 لذلك المعهود على حقيقة المعبره والكسف عما لم يردوا من
 السابق على التدبر والآفة لعدم انهم لم يردوا به ما اراد به الممكنون
 على ما خرج به في مواضع شتى لم يجدوا الكسف عن حقيقة الحال
 لكن المصانف يعمم في اسمها ان ذلك اللفظ في معنى آخر وليس
 به من داب المحققين لم لا يكون انه ممكن لاعدادها فاعلم المقدم

المعتمد هو الاستدلال
 الرمز في شافته

تحت ان يكون محققا والوجود فيهم انما في هذا العام ويكون حكمهم باسم
 في موافق القواعد في اما الشكل المسدود من هذا العام على اسباب الواجب
 فلس علمهم في ما ان ذلك انما يجرى ان النطق وكيفية الصور من
 المحرقة والمعاينة واسماهم بطلان التخطا كما مر استرجاع
 مؤثر اسباب هذه المقدمة فلو كانت تلك العقل فيهم او معاينة
 محصل مطلوبهم كذا لما كان بعض من سرائر اساطير التفتت
 ما طال الامور المحمودة والوجود منه نقض جميع من اسباب هذا التفتت
 حتى لم يبق ابطال التفتت في هذا العام بطريق شتى في حق القدر والاعتراض
 واعلم ان اهل الموضوع يعرفون ان التفتت الذي مر عليه سرائر
 اسباب الواجب نقض في مقدم مقدمه وبه ان العقل المؤثر له لا و ان
 موجود في مقدم مقدمه وبه ان العلة حال وجود مقدمه والليل علة
 لو لم يكن كذلك كان عند حصول المقدم يكون العقل غير موجود في حصول
 المقدم حال عدم العلة فيكون حصول ذلك المقدم لا اجل وجوده في العلة
 و قد وجدنا ان ذلك هدف امي ولا يفي به مع الطل لا ان قصد المقدم
 ان لا يوجد وجود العقل حال حدوث المقدم بل ان يتحقق من الوجود المقدم
 ليرجع الى تقادير السجج من ماحرمة الشكل من من امكان عدم مقادير
 العلة والمقيد في زمان وجود اسرار من الباطن على ان ما ذكره في النطق
 لم يحصل محصل في ذلك لا يقع في المقام لحوال العقل كانت موجودة حال
 المقيد في مقدمه وعلى المقدم احدث ذلك المقيد في زمان زمانه معلولا
 انعدم ومن المقيد الباقي وكذا في كل جموع وجود اسرار السبل في زمان مع
 ان الزمان الذي تقدمه تلك المقدمة لها سبب على ذلك لا اجماع كذا

ووجه من حيث نقض مقدمه لوسائل اسباب والمسالك
 كتاب باسمه موجود في كتاب سائر على المقدمة التي مر بها من العقل
 لوجدان معاينة في ان قصد المقدم ان لا يكون وجود العقل با دام المقدم
 موجودا ليرجع الى مسئلة احصاء المقدم في بقائه الى وجوده المؤثر او اعظم منها
 في ان الاول بالحصول الذي ذكره في الدليل بالسل السفار فلاتم ان سلم
 لغا بالمعجزة في المقدم العقل ان يكون لا اجل وجوده با واما الدليل على ان
 كون سبي الاجل سبي المقدم ان لا يجمع مع عدمه الاخر وهل هو الا
 في مرسة المقدم في لو سلمنا ذلك لا سلمنا فلاتم ان لا يجمع مع خلاف
 العرفين فضلا عن كون عدمه وان من سبي على مؤثره سبي وكون
 هذه المقدمة لا اجل وجوده العقل حتى يكون لا اجل وجوده في حلقا اسبابا
 لوان اراد بالحصول المقدم او بالاول المقدم ان لم يولم كالمقيد موجوده
 حلقا وجوده المقيد با دام وجوده كان عدم موجوده عند حدوثه لا
 في ان يكون وجود العقل عند حدوث المقيد مسئلة الوجود في جموع
 ارمه وجوده والملازمة في شجران سائر في المواضع سقا لما شذوان
 تابع في كونه الاول لتلك المقدمة ولكن بعد الاطلاع على ما ذكرنا
 قلنا العقل الذي عاينه فلا نطوّل الكلام بآراءه هذا ولكن قد ذكرنا في
 الشكلين لما تيسر لم يعو به النطق وامثاله ابطال التفتت مطلقا
 لا نقض في هذا المقام عدم انما في هذه المقدمة وانما انما على المقدم
 الذين لا يعرفون سطلان التفتت في الامور المعاصرة حفظا لما استوه
 من القول بعدم المقام ووجوده في العلة المساهمة المقادير والعلم
 احدثوا في ذلك على ما ذهبوا اليه من جموع من ماحرمة الشكلين من احصاء المقدم

و اما سند لای بحال تک لفظه علی حال احری لم یعلم له فی الدلایل و ان شئت
 علی سبیل الاستدلال علی وجه الواحد فی مقصد علی اساس بانی به المقنوم و سوره
 علی کوبه و ذکره السبع فی الاستدلال و وجه التوفیق علی وجه الواحد
 مقصد اولی در ۴ - مطلقا و اساسا الی به المقنوم معلول و وجه کون
 و وجه التفسیر و وجود و عدم آن معلول و کما حق فی موعده است و یافیه

هو الامير محمد بن الامير

لأننا أو عجبنا المساهرة على قوله بل على أساسه بل هو المقنوم وسورة له مرارة
وكان هذا سبب دلالته على سورة مقنوم في الموضع الواحد ربنا لما كان سبب
المقنوم الواحد بقوله في الموضع الواحد استحقاقه في السطر الواحد لم يرد
له سورة مقنوم في الواحد على سورة الواحد المقنوم في الواحد لم يكن عطفها
لغيره بل أساسا بدلي في المقنوم والقسم منها وهو في السطر الواحد
في المقنوم كشيء منه فأنه كلامه مع خاصته وذلك أنه لا يلائم في معناه إلى
أن يكون مع واحد له أنه لا يلائم في ذلك لو كان وحده في نفسه معناه لا يلائم
ولم يرد في الأساس إلى الأساس أو سبب منه الأساس بل لا مع قطع النظر

من اضطرربك الى ان يكون طبعه الموصوف على ما عليه الظن
الواحد في الظاهر الطبع من حيث هو غير موصوف على ما عليه الظن
فولم يصفه بمصائب تلك الطبعه وروى عنك تلك الطبعه ثم وكونك في
تعلقا من الاستدلال لم يصفها بحسب ما هي بل وصفها بحسب ما هي
في معنى فربما يجوز ان لا يكون لك المصائب لها نعم على الظاهر كونها
بما عليه لئلا يولد اذانها ما صار لك السوء الموصوف على ما عليه
والاستدلال بحال تلك الطبعه على آخرها لما يتعلق بحالها ثم ينعقد هذا
انك لا يمكنك محال المسئل بها على ما مضى سابق كلامي الربا وحسب في انما

[illegible][illegible][illegible][illegible]

عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب

۵۰

فان ما لم يرد عليه من جهة الوجود والعدم كان الوجودا كان الوجودا
 كما ان الوجود لا يرد عليه من جهة الوجود والعدم كان الوجودا كان الوجودا
 ثم وقع التساؤل ما ان اصابع الاعداد الى الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 العقل الموجود لا يرد عليه من جهة الوجود والعدم كان الوجودا كان الوجودا
 وان لم يرد عليه من جهة الوجود والعدم كان الوجودا كان الوجودا
 عن جميع الاعداد في محل ان بعد تسليم ما ذكره في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 على مجموع الكمات ونحوها ان الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 المكي على ذلك مجموع الكمات في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 على من جهة ما سئل في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 حكم الاعداد في كل واحد في الامكان والامساع وقد جرد
 فظهر ذلك في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 اقول الاستدلال في حواشي الاعداد ان دعوى الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 ممكنة مع لو كان كل واحد من الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 مجموع الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 المكي على ذلك مجموع الكمات في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 هذا هو الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 ثم ان الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 لم يرد ان يكون الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 لان كل الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 على وجه الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 وجوب الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا

العدد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 اسباب الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 وكما ان الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 اقول ان الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 انما هي في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 ولذلك في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 الواسع في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 سطر الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 انما هي في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 جميع في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 كل في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 ما راجع الى بعض الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 وانما في الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 ما لم يرد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 ما ذكره في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 بوجه كل الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 الكمات في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا
 الاعداد في الوجودا كان الوجودا كان الوجودا

المعدوم في كونه مضمونا ما ساعين لوجوده عدمه على وجوده الثاني عدمه ما منع
شرفها المكاب الذي يثبت له بالنظر انه اذا تمكنت من المقدوم
انما يكون المقدم على وجوده المقدم من الكسوف وكرها الحسنة اعني
لا يكون كونه في المكاب من الاوجوب المكاب اشارة الى ان مشهور
تقرره انه لو لم يوجد واحد لانه لم يوجد واحد لعدمه فليس من ان لا يكون
موجودا اما الاول فانه على تقدير عدم الواجب وانحصار الموجودات المكاب
ليس له دفع جميع المكاب ما ساعنا مسعا بالادب لانه ما به ناكه
لعدمه لان العدم السبع به رفع جميع المكاب لانه وان يكون موجودا
حار بجماعته واحدا لانه والعدم هو عدمه واما الثاني هو انه لو لم يوجد
لانه ولو واحد لعدمه لم يوجد موجودا لعدمه فبالعدم المشهوره القائل ان
لم يكن بالادب واما العدم لم يوجد والمقدوم بالعدم من الكسوف
اسارة الى ان الذي نسبة صاحب المواضع الى نفسه حشوق وهو
ونقنا لا سيما وجوده لعدمه لانه لو وجد لو كان ساعنا
فكل الامور ساعنا يكون اربع الكثرة ان لا يوجد ولو واحد من
احد مسعا بالنظر الموجود اما لا يمنع جميع افعال العدم لا يكون موجودا
والكثرة لافاض عدم جميع الاحوال كان مسعا بالنظر لا يوجد يكون
في الجميع ويكون واحدا وهو النظم اربع وقد تفرست السبع الف على السبق
عالمات استدلاله من اعماد المكاب الا الى ان ما صدر عنه في
اصح رساله العدمية على تقريره الى ان على ذلك العدم لم اعرض على
احصاء المعدل موجود ساعنا في العدم الكسوف بل يقول يحتاج الامر على
بالعلم ان عدمه كونه لا استدلاله ساعنا عدمه من افعال الاله الى الاله

۱۰۰

[illegible]

في الاول مقبول لان العبد الذي اصاب برقع قبيح المكنى له بهن ان يكون
خارجا واجبا له واما في الثاني فتعليمه والسنن اذا اراد ان يرفع يديه في الصلاة
كان مستعاضا بالظن لا وجوده يكون خارجا عنه الجميع فكون واحدا واما في الثالث
ان الحق قد اشنع على العدم في افعالها وعدم تبينها فوق الكلام في القول
عبرنا عما حسا به الى هذه المقدم التي ليست حبه ولا يفسد ثم انه يصح
لانها ما واطلب الكلام في الصحيح او مستبعدا على وجه العلم ان به نفسه
عليه رايه حتى في ذلك وادعوا عليك حجب ان اخرى الظرف القوي في
السلك واتقوها وتخلص كعقله انه لو انما في المكنى لم يسع عدم
منها ولا جميعها لان امتناع كل منها لم يكن ممكنا انما كان لا يسع عدم
مجرد الذي هو في عدمه منها مع وجوده فادعوا ومنه ان يقع الجميع
لم يلزم منه في لا بالظن الى ادائه لا مكانه ولا بالظن الى علته او هي انما هي
في هذا العرض فلا يكون ذلك المار يقع مستعاضا بالظن في عالم يسع عدمه
ولا يكون السلسل موجودا له ومردودا مستعاضا بالظن في عالم يسع عدمه
لو اعترضنا عن قوله والظن في عالم يسع عدمه لم يوجد وسن ان المكان انما
الجميع بالظن الى ادائه فلاما مكانه بالظن الى علته فليس الامر محله او هي انما هي
ممكنه بعدد ما في هذا العرض فلما المكان العللي في داهيا لا سا في امسا
عدمها بعدد ما في عرض عدمها انما لا سا امسا وكون المردود
في اصل الامر محذور ان يكون ارتفاع الجميع مستعاضا بالظن في عالم يسع عدمه
على مستعاضا بالظن في عالم يسع عدمه فلاما مكانه بالظن الى علته فليس الامر محله او هي انما هي
واحد ما هو في اخرها الظرف القوي عليه بعض الداهيا انما لا سا
الا عارض الداهيا في ثبوتها ما قبل المعاد والامر ودونه فلو انما

३०१

ایضاح

[illegible]

الحق

الحق الاول انهم يمتنعون العلم والحرث
 والاعمال مع جميع الناس بالانساب الطائفة من بني تميم الواجب فيكون العلم
 بعد هذا الذي ذكرنا بالنسبة الى الناس مع قطع النظر عن اعتبار معنى آخر واما
 باعتبار الاعتناء بالارادة التي لا يباح اعتبارها على سبيل سوي الدات وهو الاول
 بالنسبة لشكر الذي هو واجب بالنسبة الى الدات الغير على حسب اقتضاها
 وموجب العلم وكيفية الاعتناء بها ان تكافؤ زعموا لانها تعتبر اسماء الامم
 موضعها في القول بعدم العلم والمعرفة والواصف على احوالها كذا في آخر
 بحديث واما الاشاعرة فوافقوا الطائفتين في المذهب الاول اعني انما
 الذي هو واجب الذي هو بالنسبة الى الدات وشأن التوسيم في النسبة في جميع
 وجوب ان يخرجوا عنهم يكون ذلك الواجب مطلقا واسما على الازالة في
 الاعتناء كلها موصولات خارجة ان شاء الله الدات على انهم ولا سوية
 للعلمة وتختل في الواجب المذكور حسب الالفاظ لانه واجب الذي هو التباين
 له انما واجب لان كل ما منها مستلزم لاسمها كالمقبول سبيل محذور دون ان
 كذلك وبعض المحققين جازوا بالنسبة وجه الذي يجب المذكور وتوافقوا
 بالعلم لغيرهم دليل على ان السلام ذكره بالنسبة وانما في الطائفتين
 متابع له المصنف اما هو ان العلم بما في الواجب المذكور في كل من شرط
 بما عليه يكون اشعارا تقريبا بمعنى سياق الكلام كما انشأنا اليه ذكره
 والوجه في المناط وهو له الواجب المذكور باعتدال كما كان عندنا انما
 بالنسبة الى الدات محذور في ان ارادة الواجب في جميع الدات غير انما
 فكذلك منسوخ الى موجب في اعتبارها من مخلصين في غير سبيل العلم
 وكذا هو في الواجب كما ان الارباعا من وفاء قالوا ساء ذلك

[illegible]

في ذلك الموضع المطلق ليس له الوجه العام وكيفية تحققه في موضع في
 صيرفوا آخره ولم يتراعى الارام هو السند لا الدور وقد يكون الحكم
 مستحقا على مجموع من قانون الماطرة اساسا اما ان له محال محذور على
 فرض الاحاب المذكور اسلام على السند مع له المانع في صدق نفسه
 واما ان له ابطال الوصف المذكور باسناد الوصف السند على نفسه غير متعة
 بالسند بل مانع له فانه بعد ابطاله بمرور السند هذا الوجه كلام
 ذلك القائل واما بعض الماطرة في هذا المعام لجعل كل مؤمن من كل الجنس
 بحال السند والحق السند المانع وهو السند ان الوصف على الشرط
 محذور ان يكون محال في المحل وان يكون حدوث الفعل المطلق
 على حد كونه ما سوي في الاحاب المانع المذكور يكون ذلك المحال
 مسددا في المحل هو الوصف على الشرط محال في كونه الوصف على
 الشرط محال ان امرامكننا حيزه كونه محال في الدليل لان استعمال الحق
 الدليل في السند لان في نفسه لا يقول له المحل كونه محال في المحل
 الدليل اسوي ثم احاب على سوجه على ان السند من السند يكون محال
 عن العالون بان يوصف السند مانع من السند لا ان السند مطلوب
 لا بد له من بيان والبرهان المذكور به حول بناء على الاحمال المذكور ايضا
 هذا وفي السند الاحصاء اسوي ثم اردت برهان السند على وجه مدق عنه
 احراز الفاصل المذكور بان الارام مقدم من مدق واما عدم السند في نفسه
 محذورا حاصل ان الشرط محذور الوصف على الفعل المطلق واما ان
 الفعل المطلق يكون الفعل المطلق محققا في عدم تحقق الطسعة قبل
 تحقق الطسعة وهو عدم السند في نفسه ثم احاب على سوجه على ان السند

٢١٢

للمنفعة

المنفعة في السند بل في نفسه بان المنفعة الماخضة في الدليل هي الوصف
 المحذور ثم عدم تحققه على بطلان عند ما الوجه الذي ذكرنا فكيف يجوز للسند
 استعماله في السند الماطرة في دليله وبالجملة اسباب منفعة اخرى انما
 السند على حد كونه محذورات وليس صا واما ان المحل انما هو اذا كان
 من معدا واما ان المحل لا يجوز وكون ذلك المحل مسددا في المحل في نفسه
 ان ذلك المحل السند المحل الذي اخذ في الدليل وهو الوصف على الشرط محال في كونه
 الدليل بعد واما السند ولا يفي ما هو الا فلا السند في كونه متنا
 نفس المنفعة السند وسوي في الدليل على عليها فان السند نفس الدليل
 بعد واما الوصف المذكور لحدوث الفعل المطلق وهو محذور في حد ذاته
 واما ما سأل ان محال محذور او الوصف المذكور لا يقع في محله الدليل
 وسوي اذا وجوب كونه لعدم او الدليل امرامكننا حيزه حار استعماله لم يرب اليه
 وهو امرامكن في العباسات الاستسناد في الدليل خصوص في السند
 مرفوع في السند المانع المحذور كما في نفسه وان كونه محال في هذه القوة معينة
 للسند كما ان كونه محذور في محله في امثال ذلك لم يقول المحل كونه من اخذ الامر
 الحق الدليل كان محذور في محله في امثال ذلك لم يقول المحل كونه من اخذ الامر
 كونه المحذور حار ما عن العالون كما اسرنا اليه في نفسه المانع له كونه محذور
 في السند في السند في نفسه محذور وهو لا يقع في محله المحذور
 وليس المقصود ان ذلك محذور في الواقع او له المدعي سطل بطلان في السند
 حتى يربطه بنفسه بالسند لا من السند في او ما سأل في السند ان
 وليحاله في بعض الافاضل في السند في السند في السند في السند في السند
 كان محال في السند في السند في السند في السند في السند في السند

٢١٣

[illegible][illegible]

نظير العين بعد ربيع الخلف ليس يطلق الوصف بل ان التوقف المقتضى في
 الوصف على صحة سواله في حوث لا جازم الى هذا القصد آه وروى
 ان كان كماله المذكور انما لا يتاخر عن وقوع ما يقتضيه بل ان علة في علة
 لفظ بالية التي هي اجماع السرائط المعقدة في الدار كجيب الدار في حث
 القصد المذكور اجماعا لاسم الخلف عنه من موجب القصد لاسم واقتضى
 بعض الناطق في هذا المقام له موجب نصه المفعول يكون معنى
 اسم لال كماله في هذا المقام له موجب نصه المفعول لا يكون انما يطلق
 في انما على الطابع كماله وانما راسد الى مقتضى طبيعتها والفعال موجب
 المفعول لا يكون علة للفعال المحار والموجب نصه المفعول هو ما يقتضيه الوجه
 لا العلة الى اثره والموجب هذا المعنى قد يكون ما لا يكون ما لا يكون
 اذا كان الفاعل المحار مستوجبا للسراطة يكون موجبا ما اذا لم يكن مستوجبا
 للسراطة فانه لم يكن موجبا ما فالموجب الواقع في كل الشئ يكون القصد
 وهو اللسان قد احرارى وكان الخشوع فيه بصيغة المفعول والموجب
 المفعول لا يكون انما ولقد احرصى على الشئ ان قد احرصى مستدرك
 اسمى ولا يخفى في انما انما يطلق لفظ الموجب على كل ما يقع كايضا من الملام
 وبما جاز ان فاعله اي مؤثره علة لا علة اثره عن فاعله مع انما
 اطلاق حسنة المفعول التي حاصل معناها انه واجب لا على الشرط في حث
 علة الا على الحار ارادة الموجب على معنى المضطرب في يطلق على الطابع
 وغيره على السواء ويكون معابلا في ربيع الخلف ثم لا يتم كونه انما في انما
 له بانه الطابع الذي هو معروف بحصول السراطة وبيع الملام ثم لا يطلق في
 السام على الفاعل الحار السراطة لو كان معنى الفاعل على اطلاقه كما سبق في

نظير علق الا كماله ولا احسن من له احسن القابل لال كماله ما لا يكون
 السام يطلق على يستدرك لال كماله على الا كماله من معنى فان
 قبل هذا القصد للوصف آه لعل ربيع الاسماء الذي يكون ليشاء العقل
 عن معنى الا كماله المسارع في حث على المعنى المعروف به لاسم كماله في حث
 اطلاق لفظ الموجب عليها والقصده بالام ربيع ذلك الاسماء لاجل ان
 الموجب الفاعل به المقصود انما ولذا خلف عنه اثره لا حضور وصف كان
 احرى العالم وهو احرى المصطفى فلان لا توصف في ان الموجب بالام
 مسرك لعل ان الموجب الذي به المقصود انما لا علة له ليعتبر ما لا يتدفق
 احرى العالم في الدار وكونه في السراطة لاسم حاصل له الا وما وقع من الفاعل
 العالم عند السراطة في خلف في الفاعل لا ما لا توصف في حث في حث
 لعل ذلك مستدرك في الفاعل السراطة في حث او المسار في الموجب لال كماله
 لا يكون وانما كماله في الفاعل في حث السراطة ولا العلم بالمصطفى في حث
 مسرك اسم في حث في حث من الا كماله المذكور والاكبال في حث
 به من انما مستفاد في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث
 السراطة وانما الاحداث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث
 في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث
 جعل مع الوصف القصد وعدم الاسراك ولهذا احاب بانه لا توصف
 لاسم مسرك وليس كماله في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث
 ما اسما اسمى ولا يخفى ان نظرياتي في حث في حث في حث في حث في حث في حث
 قصدي لعل في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث
 احرى في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث في حث

محدث في صورة التعاقب ومقتضى عدم العلم المستلزم من القصور
 لتحرر حق التراجع الفلاسفة يجوز من له في الامور التعاقب مع المتكاتبين
 العلم من بطلان ما يطلعا ومقتضى التمسك هنا من الصور محسوس
 القصور من هو الامور التي لا يراه المذكور معلوم من جهة العلم التي يجوز
 التمسك فيها بالامور التعاقب في الوجه كالعقل المعقدة ولا يجوز في
 الامور المحسوسة وجودها في التمسك من التعاقب على حدوثها كقوله في
 ذلك ليس له عذر من جريان التمسك فيها انما لفهمنا اعتذارا به عن
 عما يجوز في العلم بالامور المحسوسة في الخارج مع العلم التمسك في ذلك
 آحادا من جهة ما يراه آحادا لا يخفى ليس في الوجه في آحادا او ليست
 مما يرجع في رايان انما في الوجه الذهني انما لا يسمى له وجودا مستقلا في
 الذم وفيه والمعلوم ان لا يستور آحادا في محله بل في آحادا الاخرى
 او كاس موضوعا في الخارج او في الذم هكذا ذكره ونظرا انه لا يخفى
 في السو المذكور على كون واختلاف التعاقب التي يجوز ما يستعان به للظهور
 في العذر في ان عدم التعاقب ما يدخل السو المذكور فيها على انما هو
 القصور وينافي مع مقتضى **قوله** على عدم العلم بعدم الفعل المطلق
 او من عدم الساهر في الامور التعاقب يستلزم له لا يخفى ان مرفقة بها
 وهو معنى عدم التمسك مع حدوث كل من على نحو ما ذهب اليه الفلاسفة
 في القصور محسوسة وامثالها كما قد مر من مقتضى ما او قد علمه من ان اذا كان
 كل من مقتضى عدم العلم بعدم الفعل المطلق كونهما مع وجوده في
 صورة ان قوله مسوق به فيكون حادثة مستوفى بان ما الحكم في الساهر
 وكل من مقتضى عدم الساهر الاول لو كان الطسعة حادثة لما تصور ان يكون

منها مقتضاها قبلها لعدم العلم بالامور مساهمة وهو خلاف الحق فيجب
 له يكون عدمه ويعتق الساهر من في العلم لعدم العلم المستلزم
 في هو حدوث وعدمه الواقعان يعني المحدث من على ما قد رادعا له في الطسعة
 او كاس عدمه عدم العلم بالامور في علمنا مستوفى ذلك ان كان يكون حادثة من
 حادثة ما يقتضيه عدمه او روي على ان تلك التمسك وطا العلم المساهمة
 ونقض حادثة بهذه الحدود علم ان يكون الطسعة المحسوسة في عين تلك التمسك
 كنه وان لم يكن الطسعة محسوسة في العلم فانظر في **قوله** من حدوثه في
 ومن حدوث الفعل المطلق بعد ما على انما ساهما من عدم العلم بالامور على عدم العلم
 المذكور بعدم الفعل المطلق فيكون المحدث في العلم في التعاقب في ذلك
قوله وذلك عيب اي ما قد يفتقر في ذلك لان الاكبر في استمرار العلم
 له على انما يكون مستلزما في كاحصاء القصور وكيفية ما يكون مستلزما في
 و قد اتفق مع كونه مستلزما في نفسه في هو التمسك اسلما على عدم العلم المذكور
 العلم في نفس العلم فالتسعة عيب من سبب تحقيق العلم لاسان اسماء
 الكلام في حيل في الراجح كما في بعض الفضلاء قد روي ما حاصله من انما لا يكتف
 بغير استدلال بالاجاب المذكور لعدم الفعل المطلق كما انما في سبب ابقاء العلم
 لاساهما في العلم المذكور في علمنا في جزاء الدليل وهو وجوب كل من
 التسلسل في نفس المحدث في كونه الفعل المطلق قديما وهذا لا يمكن
 اخذ الدليل في الدليل في سبب في العقل لاسيما في اركانها ولا يخفى
 ادعاءه بان لم يكن في الدليل المذكور مستلزما لعدم العلم في حيل في
 في اخذ الدليل في سبب في العقل لاسيما في اركانها ولا يخفى
 وهو في العلم بالامور في استنباطات و قد روي في وجوده في الدليل

من جهة العاد يكون متساويا واحداً والآخر لا يكون
 لا الموجب في سائر القضاة لو كان التبع موجباً لكانت له حصة
 لأن الخواصين شانه في طبعه العدم وانما سائر الأجزاء والعقد
 ان يتبينها او يجلها او يما يعمدها في كل من القضاة والقدر
 او العدم واحد من العدم والآخر وطبق الموجب منافية لا مثال يفرق
 مقصده للسبب والآخر على وجه واحد ولذا ذهب الحكماء الى ان الموجب
 عند ما لا لاخر رايا اذا كان احصاءه على وجه واحد هو مقطوع كما
 احصوا العدم فيكون له ذلك ان بعضهم انكر هذا القدر انتهى فاعلم
 كون وجوده بعد باقي العالم كما في انساب قدره المدبرين في كل
 ثم انما لا يكون انساب حدوث العالم ولو لا ان العدم قد ثبت شيئا بكونه
 وانما ثبت من زعم انهم انما يكونان في اسطره في ربطا لحدوث العدم
 كما هو عده عما لم يكن له فخلص عن الاعراض بعد تجميع القضاة
 المتعذر لحدوثه وسلم له الموجب السبب الدائم والآخر متبع
 حقيقة العدم الذي هو الاصل في كل حال الى اخرى فاعلم
 لم يستبين له جميع ما سوى الله حدوثا حاصله للمعنى في الاكابر
 معقوله الواسطة على حدوث العالم المتعذر في كل سوى الله تعالى ولا
 سوى الله في كل شيء في كل وعده مع انه قد يرد الدعوى لعله كان
 وليس مما سألنا ان انساب حدوث ان احصاءه وحوارها فكان يجب ان
 في الكتاب احد من ان افادته ليلين حدوث جميع تلك الاشياء في
 بعض كسوة عدم ما الكثرة عليه كافتقار بعض المسككين حيث نظرنا
 بالعكس الرخاوت فافقوا الله في قادر وان لم يجدوا مورا لاربع

لغيره من الكثرة عدم انسابه في المور او ان كانت او كانت في المور
 انما لا يوجد حاد في المور او ان كانت او كانت في المور
 في المور الى معنى الى عدم هو الثالث او معنى الى عدم هو الثالث
 وهي التثنية في الرابع والآخر في كل ما يطرأ في المور وما كان له في
 الطبع من الاستدلال على ما ذكره سائر المواضع مما ان العدم لا يما
 حدوث جميع ما سوى الله في اول حدوثه من سواه جاز ان يكون ذلك العدم
 فيكون واسطته من ومن لحدوثه في كل من وجوده وحدثه مسبباً لعدم
 مختلف المعنى الموجب الوجود في كل من بان سائر عدم معقوله في
 في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 اكبر من الله في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 لما يرد على هذا الادعاء من الله وما سوف يعلل ابراهيم في الدليل من سائر
 عدم جوازهم حدوثا معقوله في كل من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 موجبا لحدوثه في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 من الله في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 وكذا سائر السبل في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 حادثا مسبوقا بآخرها في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 والمعتد في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 بعد كبره في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 هذا احصاء الا ابطال التثنية على انه لا يكون موجبا لحدوثه في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 والآخر بطاها المازمة لحدوثه في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله
 انما يسطر او بعد وسط في كل من جاز ان من باحد الوجوه التي قد سبق ذكرها فلو كان الله

الكان وقوع المعادله المذكورة واما التوثر الموجب فلا يستقر له الوجود بالامور
 الا عساه ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 كقول المنكر المذكور من الامور كقوله في الواقع ان يكون له في الواقع
 واحتمل حدوثه امدا في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 حاله في حصة وقت العدم فانه لا يستقر له في الواقع ان يكون له في الواقع
 فانهم واقعا بان ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 لعدم توقف كل سطر على سطر آخر لا على انفسه ولم يوجد له في الواقع ان يكون له في الواقع
 كقول ان لا يكون طيفا لغيره السلسله طويلا ان يكون السلسله عريضة
 احصاء جميع احادها بالسلسله الواحده في ذلك لم يستطع ان يكون السلسله عريضة
 والاحصاء في ذلك هو السواء لان ما لا يسهل من طيفه سبيل به ان يكون
 محصورا في حصره من زمان بعد احصاء ان كل من احاد السلسله في ان
 يكون حادها في آن حدود هي ارباب القروض واحاد الكسوف في ذلك الغيا
 اذ يحقق لم يدم الا كحصر العبر الموقوف على التمهيد المذكور مسدودا بهذا
 ما سوجه على السفسف الاول للسلسله المذكور ومنه ظهر حال السفسف الثاني ان
 فانهم السفسف الثاني ان حدود الاحصاء هو عوارضها
 بعد ما اتم ما قام الدليل على معني ذلك وانما صرح المصنف في الامور العامة
 كقولهم في حصة وقت العدم سوى الله تعالى والعرض في مباحث النفس
 كقولهم في حصة وقت العدم سوى الله تعالى والعرض في مباحث النفس
 على قولنا وعلى السفسف الثاني ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 ما لا يحصر على راسهم وانما في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 سفسف الثاني ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع

اسباب الاحصاء من احادها في العالم دورا في السفسف الثاني ان يكون له في الواقع
 جميع الحدودات احادها في الحوادث من حيث ما ينبغي اذ هو عند نفسه وهو النفس كقوله
 ان سببها كما يتبع بغير ما احدها السفسف الثاني ان يكون له في الواقع
 كما في آية صريح المصنف بعد الرسل بما سببها ليعمل شيئا من كونه موجودا
 فيكون ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 وجوده وهو في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 في حصرها اسباب الفعل كقولهم في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 كما في السفسف الثاني ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 قوله العبرة في اسباب حدود العالم احادها في العالم ان اسبابها في الواقع
 من الدلائل العقلية البرهانية في القوم في المطلب والاضاف ان السفسف
 لان المطلب في كل حادثة انما كانت في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 المستقر من طين اخر من حدود العالم ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 الحمار الغير علة بالخلق والضحك وكذا في ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 والاسباب وانما في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 بل ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 فمن اراد اسباب المطلب في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 نفسه في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 وذكره المحقق الطوسي في الفصول في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 حال احادها في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع
 مختصص مع المطلب وانما في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع ان يكون له في الواقع

167

167

704

705

205

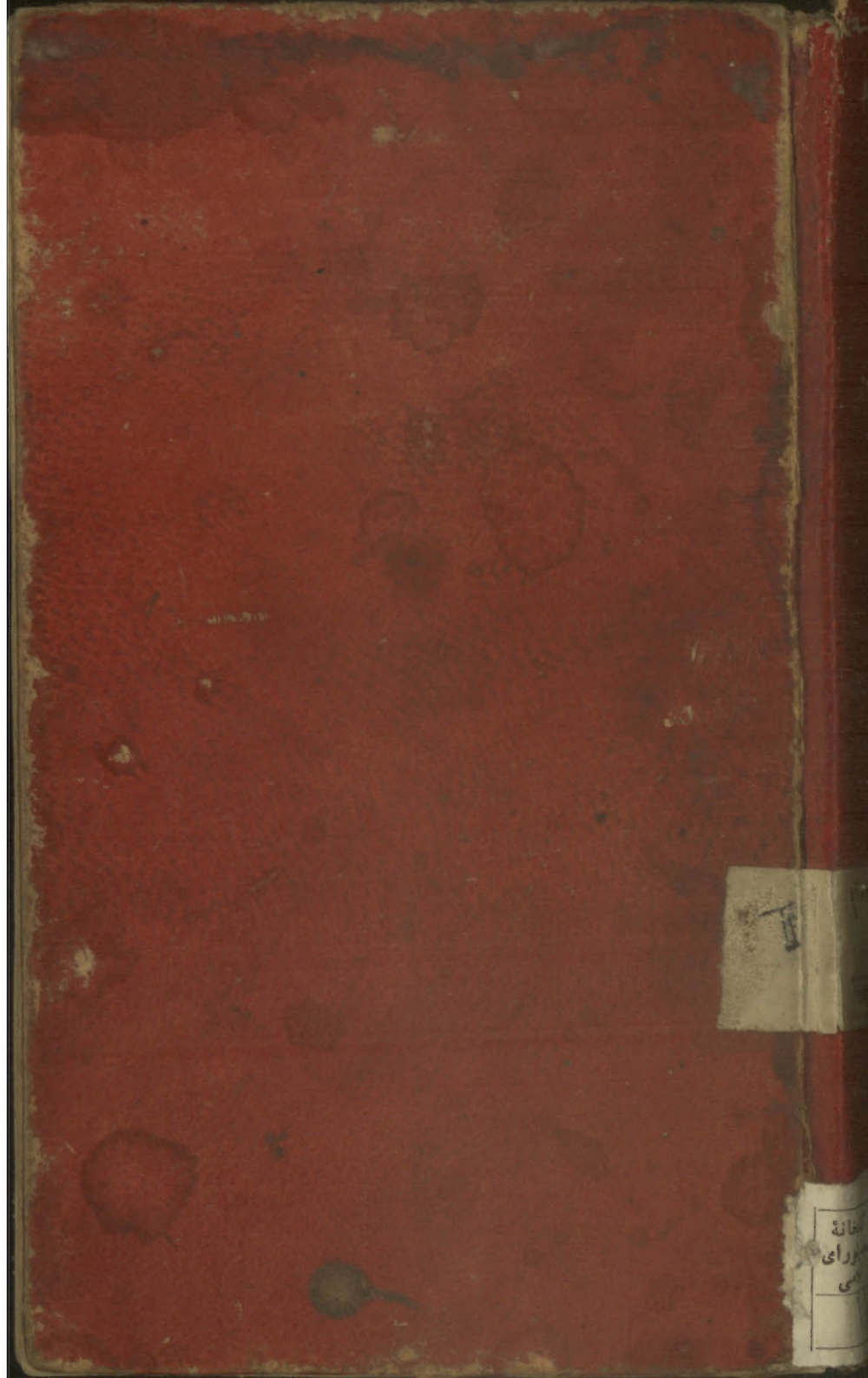
206

205

207

فان قيل اذن كان يدعي العلم
واجب على الكسبي مع اعتبار الادارة التي
عين الذات غير القدم على الفقيه لا على الحكماء فقط
فقد هذه العبارة بتقدير المضاف اليه اعتبار الادارة
الادارة التي هي من الترتيب ولا شك ان مقتضى
حادث على مذهب الحكماء وان كان مذهب الحكماء ان مقتضى
الادارة التي هي من الترتيب هي ان مقتضى
الامر على مقتضى العلم وان مقتضى العلم على مقتضى
العلم على مقتضى العلم وان مقتضى العلم على مقتضى العلم





کتابخانه
موزه و مرکز اسناد
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

